شمس الدين الكيلاني

من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي

الأسطورة. الدين. الايديولوجيا. العلم.





من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي

"الأسطورة. الدين. الايديولوجيا. العلم"


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شمس الدين الكيلاني

من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي

"الأسطورة ـ الدين ـ الايديولوجيا ـ العلم"



من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي
"الأسطورة. الدين. الايديولوجيا. العلم"
شمس الدين الكيلاني

الطبعة الأولى ١٩٩٨
دار الكنوز الأدبية
ص.ب: ٧٢٢٦ ـ ١١ بيروت ـ لبنان
هاتف: ٦٥٣٥١٤

الإهداء

إلــى أبـــــــي



المحور الأول

العلم والمخيال الاجتماعي

١ـ لقد تراجعت مكانة الطقوس السحرية ـ الأسطورية، وترميزات المخيال الاجتماعي، تحت وطأة التطبيقات العلمية ـ التكنولوجية، وثقل ومكانة الفلسفة العلمية في حياتنا الحديثة، إلاّ أن هذا الميل بدأ بالتصدع، منذ سبعينات هذا القرن، من جراء الخيبة من الاشتراكية المطبقة، التي استلهمت نظرياً وطبقت عملياً أشد النظريات العلمانوية جموداً وتطرفاً وسوقية، وحصيلة لإخفاق تجربة التنمية والتحديث في العالم الثالث، التي استزرعت (الصناعة)، والتقنية، بدون اكتراث بالبيئة الثقافية ـ الاجتماعية، وبدون اكتراث بالإنسان، الذي من المفترض أن يكون غاية هذه التنمية، والحداثة. ونتيجة، أيضاً لتلعثم الروح الفاوستية الغربية. فبدأنا نشهد (٠صحوة روحانية) في كل مكان، وعاد الإنسان، من جديد، يبحث عن معنى لوجوده خارج معايير الانتاج ـ الاستهلاك.

٢ـ هذه الوضعية الجديدة. استدعت إعادة التفكير مجدداً في قيمة أشكال الوعي الاجتماعي المختلفة، والأنماط المتعاقبة لتجارب الوعي الشمولية التي أعطت المغزى والهدفية للحياة، وكرست التلاحم والألفة والأمان، وقادت إلى التحكم في السلوك الاجتماعي. وأُثيرت التساؤلات عن الكيفية التي يتم بها تركيب أشكال الوعي المتعاقبة في إطار الوعي

الاجتماعي المعاصر. وما هي الآثار التي يتركها الوعي التاريخي القديم في وعينا الراهن. وفي النهاية كيف يمكن أن نحكم على قيمة المخيال الاجتماعي أمام تقدم العلم ومعاييره؟

٣ـ رغم التعاقب، الظاهر للعيان، لأشكال الوعي الاجتماعي: الأسطورة، الدين، الاديولوجيا. كوعي حاكم للسلوك الاجتماعي، إلاّ أن هذا لايخفي التداخل القائم بينها، ولاعلى حقيقة أن كل لحظة من هذه اللحظات الثلاث للوعي لا تزيل تماماً سابقاتها، بل يُعاد ترتيبها ودمجها في الشكل اللاحق للوعي. وإن هذه الأشكال، كما هو مُلاحظ، لا تذوب في العلم، كما أن العلم لايحل محلها، وإن كان يأخذ جزءاً من وظائفها المعرفية، أما الوظائف الأخرى وفي مقدمتها ما يعطي المغزى والمعنى للسلوك الاجتماعي فتظل الأسطورة، والدين، والاديولوجيا تجيب عليها. وإن العلم ذاته ـ عند فرناند دومون ـ لاينوب مناب الاديولوجيا، وليس قولاً يقابل القول الآخر. بل إن الممارسات الايديولوجية ترافق المنهج العلمي وتمتزج به طوال مسيرته[1] ويحضرنا هنا ما يذهب إليه : مورتن وايت: عن وجود حركة عامة في القرن العشرين صارت فيها حقول المعرفة الواحدة بعد الأخرى تعتبر كمجموعة من الأساطير. إذ يلاحظ أن /سنتيانا/ يفعل هذا مع اللاهوت. والوضعيون يفعلون الشيء ذاته مع الميتافيزيقيا وفلسفة الأخلاق. ويجري المقابلة بين موضوعات اللاهوت والمينافيزيقيا والأخلاق وبين العلم. أي بين صناعة الأسطورة المثيرة للمتعة والمفيدة، وتصوير الواقع تصويراً حرفياً صادقاً" فالبراغماتية، بسبب اعتقادها بان الطاولات والكراسي هي منشآت عقلية كالآلة، تطبق تحليلاً مماثلاً عن العلم نفسه فتعامله كأسطورة نافعة (..) وبطبيعة الحال حيث يصبح كل شيء أسطورياً يصعب الاقتناع بفائدة التمييز بين ما هو أسطوري وما هو غير اسطوري"[2] وينوه / مارتن وايت/ أيضاً بتأثير الماركسية والفرويدية في القرن العشرين بتفسيرهما الحقائق ذات

المظهر الموضوعي على إنها ليست سوى وسائل أيديولوجية أو انعكاسات لمتطلبات نفسية جنسية، فبدل ان يسألا عما إذا كان القول صحيحاً، يميلان إلى السؤال عن خلفيته ونتائجه[٣] . بل إن المذاهب الحديثة تدفعنا، في نفس السياق، إلى الاعتقاد بان الايديولوجيا، كنمط للوعي الاجتماعي، إن هي إلاّ بنية ظاهرة تخفي (حقيقتها) ودوافعها خارجها أو تحتها أو في لاشعورها. فهي عند (الأنوار) بمثابة تقليد يحملها الفرد، وأنشأها الاستبداد، أساسها زوغان العقل. أما عند ماركس فهي بمثابة وعي مقلوب يعبر عن أفكار طبقة سائدة من مصلحتها زيغان الوعي، وهي تجسد مصالحها التي تريد ألا تكون مرئية، أما عند نيتشه فهي أوهام المستضعفين، حقيقتها الحقد والغل تأتي لتساعد الضعيف على تحمل الحياة واستمرارها.وعند فرويد، فهي كما ذكرنا، بمثابة تبريرات أو تصعيدات، وحقيقتها الرغبة المكبرتة أو الضائعة[٤].

٤ـ ثلاث لحظات كبرى مرّ بها الوعي البشري: هناك الوعي الأسطوري الذي عايش المراحل الأولى لحياة الإنسانية، حيث عكس الإنسان ما يراه في نفسه على العالم، فحوّل ظواهر العالم الطبيعية والنباتية والحيواتية كصورة محورة متطاولة لحياة الإنسان الانفعالية. فأصبحت مجمل الظواهر الكونية تمتلئ بالحياة والقوة والغائية والاعتبار ككائنات تزخر بالحياة والحيوية، لذا سُميت هذه المرحلة بمرحلة (حيوية الطبيعة). أو المرحلة الإحيائية. أما المرحلة التالية التي تتواقت ومرحلة بناء الدولة المركزية، وتقدم الزراعة، وتقسيم العمل، فسيأتي الدين ليلخّص التجربة الروحية للمجتمع، وتختصر تجربة الإنسان وصورته المجيدة، وطموحه وشرفه، وروح عالمه الذي بدون روح، وعقل عالم يطمح لأن يكون له عقل. فكان الدين بمثابة المشروع الروحي للإنسان والتجسيد المثالي لحياته الواقعية واحتجاجاً صامتاً على هذه الحياة، والتبرير المناسب لذاته، وتخارجاً لقواه، وسلباً لهذه القوى على صورة متعالية شاملة. وقد منح لمجمل سلوكه

الاجتماعي المغزى، فخاض الإنسان حروبه، وأنجب أطفالاً، وتزوج، وألف مدونته التشريعية، وكسب معاشه، ونظم سلوكه الأخلاقي والاجتماعي تحت المظلة العظمى لعقائده الدينية، معطياً بذلك لحياته ولآخرته تبريرهما اللائق. أما اللحظة الثالثة في مغامرة الإنسان التي أعاد فيها ترتيب أوضاعه وأشيائه تبعاً لمنظورات عقيدته الاقتصادية، حيث سيبقى فيها اعتباره الأول للمسلك الاقتصادي ــ المُقاس حسب قانون السوق وصنمية السلعة وفيتشيتها. فتتحول تبعاً لذلك كل قوى الإنسان الحية : شغله، رغائبه، مغامرته، مطامحه إلى قوى خارجية يعبر عنها بلغة النقد. وينزل كل شيء من عليائه ويُعبر عنه بلغة المصلحة: مصلحة الفرد، الطبقة، الدولة، الأمة، فتتحول القاعدة الشرعية الإلهية إلى لغة يُعبر عنها بلغة القانون المصلحي العقدي. تلك اللحظات الفكرية الشاملة لايقاس صدقها، أو عدم صدقها بمعايير ومقاييس الفرضية العلمية. أي بمدى اقترابها من قانون الظاهرة المُعبر عنها، بل تُقاس بمدى ما تلبي من وظائف اجتماعية في مستويات البنية الاجتماعية، وعكسها لروح حاجتها، وغاياتها، وتعبيرها عن طموحها، وقدرتها على خلق بواعث الاستقرار والألفة والأمان. وبمدى ما تملك وما تعطي من دلالات ورموز تُبرر بها حياتهاومغزاها المقبول. وبمدى ما تعطي من حافز للجماعة للإنجاز، وقوة رافعة لعملية التقدم، وأداة فذة للتلاؤم مع المحيط، ولتوسيع مجال السعادة، والحرية، والأمن.

فالأسطورة، الدين، الايديولوجيا ليست نظريات للمعرفة، وإن كانت المعرفة جزءاً من اهتمامها. أو تستعين بالعلم لدراسة شروط انجاز أهدافها وغاياتها. ففي كل المجتمعات، بالإضافة لوجود سلطة تفرض الاحترام بالإكراه، هناك سيادات تفرض نفسها بدون إكراه وتكون موضع الاحترام والتبجيل من الجماعة. والسيادة هذه هي عاطفة من الاتفاق العميق التي تربط بين أعضاء الجماعة، وتساعدهم على ترتيب وتنظيم أنفسهم، وتجعلهم قادرين على مواجهة مشروع تاريخي قيد الإنشاء، أو على الدفاع عن

هويتهم. إنها كما يقول أركون " قوة لإثارة الحياة ، وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع، ومن أجل التجديد الذي تقوم به الروح العاقلة لتفتيح الوضع البشري وتحريره.

أما السلطة فهي على العكس تمتلك، وتحفظ وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات" [٥]إن الثقافة تفرض الهيبة والسيادة لمعاييرها وتطلعاتها بالاستعانة بالنص الأسطوري، أو بالكتاب المقدس، أو بالتشريع الوضعي.. إلاّ " أن هيبة وسيادة النصوص المقدسة، حتى عندما تكون تشريعية بشكل صريح تتجاوز دائماً المعيار القانوني أو التشريعي وتحيل إلى الإله المطلق"[٦] بينما في حالة غياب النص المقدس، فالفكر الايديولوجي يحدد مواقع المعنى عند تفسيره الواقع، وعند وضعه الصيغ لاستقراره أو لتجاوزه.

وكل شعب، سواء أكان ذا كتاب معتقدي أم لا، فهو يدّعي الانتساب إلى تراث حي ــ أي إلى نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري، أو متعال، والتي يتم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي. وإن كل المجتمعات لايمكن لها أن تتخلى نهائياً عن ذروة سيادة متمركزة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية. لذا فان انعدام المقدرة لدى المجتمعات الغربية على خلق مراتبيات للسيادة جديدة،بعد التدمير المتطرف للمراتبيات القديمة أدى بتلك المجتمعات لأن تتطلع بشكل عفوي نحو الأديان من أجل ضمان الحد الأدنى من التنظيم والضبط الضروريين لها [٧]

ويلاحظ /أركون/ إن جميع المجتمعات المعاصرة تعاني مشكلة الفراغ الروحي حيث تسود البراغماتية القانونية الانكلوساكسونية، أو الشكلانية اللاتينية. إذ لم تعد تهتم سوى بآلية انتقال السلطات وتداولها، وفقدت الاهتمام (بالسيادة العليا) كذروة للتشريع. ولكن ما إن تصبح

أسس السيادة العليا منقوصة أو مطعوناً بهـا، حتى تزداد سلطة الدولة قوة، وتغدو منبثة في كل مكان

ه- على امتداد التاريخ، نجد ذلك الانقسام والاستقطاب الذي يتنازع البشر - وإن ظهر بتعابير مختلفة - بين الانحياز لنظام حاجاتهم المباشرة الفردية، وبين النزوع للارتفاع بنظام الحاجات الإنسانية إلى مستوى التوافق مع القيم الكبرى التي حملتها البشرية في تاريخها. هذا الاستقطاب والتجاذب الإنسانيين نجدهما منبثّين في كل مظاهر السلوك الاجتماعي. فإن كان الإنسان ذا حاجات فهو بنفس الوقت كائن حضاري لاينفصل سلوكه عن القيم التي تهذب تلك الحاجات وتلك الأغراض الحيوية. والتاريخ ذاته ماهو إلاّ حصيلة أو نتاج لتلك القسمة التي تتجاذب السلوك الإنساني بين ذينك القطبين الأقصيين.

إن المنظور المادي الميكانيكي المتطرف يركز فقط على واقع الحاجات، وعلى حضور البشر العملي ليستخلص منه قوانين ونواظم العقل البشري. أما التيار المقابل: المثالي فيركز فقط على النوازع الأخلاقية، والقيم الكبرى المقدسة. التي يحدد بها جوهر الإنسان دون اكتراث للتاريخ الواقعي الذي لايجد فيه سوى النقص، والدنس والعدم. والحال إن الإنسان هو تركيب لهاتين النزعتين فبدون تلك الوحدة لا يمكن إدراك الإنسان إلاّ كشيطان أو ملاك، وهذا ما لانجده في الواقع الفعلي. لأن الواقع يقدم لنا دائماً بشراً يحملون قيماً ودلالات رمزية بالإضافة للقوى والأغراض الحيوية، ومن عملية التوليف بينهما ينبسط التاريخ البشري الواقعي.

ولعل الإنسان، دائماًوأبداً، يتلبس بالمخيال الاجتماعي الذي يعطي لحياته مغزى ومعنى ودلالة، على تعدد تجليات صور ذلك المعنى وتلك الدلالة إن كان في الأسطورة أو الدين أو الايديولوجيا السياسية. فلا تخلو ممارسة اجتماعية أو سلوك اجتماعي، أياً كانت، من المعنى والدلالة، فكل

ممارسة اجتماعية تحتوي ـ كما يقول دومون ـ على المتخيل، وإلا ما كان بالإمكان ان تنشأ بوصفها ممارسة.

٦ـ لكل زمان وعصر مخياله الاجتماعي الخاص ومنابع قيمه الخاصة، حافزه الأخلاقي، ورموزه ودلالاته التي يتحدد بها عالمه الاجتماعي. فإن كان المعنى عند البدائي يرتكز على (الأصل): البدايات الأولى الأسطورية التي تضفي على عالمه الراهن مغزاه وقيمه. فإنساننا المعاصر يبحث عن المعنى ليلقاه، بكدّ يده، ونشاط وعيه، أما في العالم القديم فكان كل شيء أسير تنظيم راسخ يستقي مصادره من عالم البدء. أما معايير زمننا فإنما تصنعها الذات الاجتماعية. هناك الجوهريسبق الوجود، وهنا الوجود يسبق الجوهر، فالذات الأسطورية تتلقى ثقافتها وتتلقنها والذات الإيديولوجية تصنع ثقافتها، الأولى يرثها الفرد، لأنه يجدها أمامه ناجزه، تحوطه من كل اتجاه، يرثها، يكتشفها لايصنعها. وكما يقول /دومون/: "كان القدماء يعتقدون أنهم ورثة الأسطورة أما نحن، فإننا نعلم أن الايديولوجيا من صنع هذه الذات، بينما نجد الدين يمزج بين تأكيده على الذات التي تختار بفعل (الإيمان) وبين حضور الأبدية في الشريعة الإلهية والعناية الإلهية. تمزج بين التاريخ والأبدي، الذات بالمطلق، الإيمان الوجداني بالعقل المطلق، الخيار الذاتي والالتزام بالأمر الإلهي. وعلى اختلاف تلك اللحظات الثلاث إلاّ أنها جميعاً تهدف إلى تكوين أفق أو نسق موضوعي للسلوك الاجتماعي. وكل من تلك اللحظات الثلاث: الأسطورة ، الدين، الايديولوجيا، قد صاغ الإجابة المناسبة (المطابقة) لتماسك البنية الاجتماعية ولاستقرارها وأمنها، ورفاهها، وحريتها وسعادتها. كل منها تملك الوسائل والأدوات اللازمة لإعطاء الفاعلية للدوافع التي تؤثر في الكلية الاجتماعية لتجعلها على ماهي عليه أو لتمنح نظامها الشرعية والأمان.وبعض المعاني تحافظ على صفة البقاء والرسوخ. الأسطورى لاتخلو من الشعور الديني، وديانة التوحيد قد تدمج في ثناياها

بعض الدلالات التي تشاهد في الأسطورة بعد أن تهذبها والايديولوجيا الحديثة التي تخاطبنا بلغة (المصلحة الأرضية) والقاعدة القانونية لا تخلو من الارتكاز على الرموز الدينية.

ولايزال يختلط عندنا، وفي بلاد الغرب، وإن كان على درجة أقل، مجال الفكر العلمي بالفكر الايديولوجي وبالفكر الأسطوري، بل إنه لغة البحث العلمي ـ تأخذ عندنا أحياناً لغة سحرية ـ أسطورية مليئة بالتعصب. فالكثير من المفكرين المحسوبين على تيار (لعلمانية) الحداثوي تحكمه لغة التحريم. وعدم التحريم، التقديس والتدنيس، بعيداً عن لغة الواقع والمصلحة، وقابلية الحواروالاعتراف بتعدد مستويات الحقيقة، ونسبتها التاريخية، ونجد بالمقابل إن النخب التقليدية (العصبوية) تحول الدين نفسه إلى نمط أسطورى ـ سحري. مؤسطرة النص الديني، ومحولة الدين إلى وثن، وعقيدة للخصام والتنابذ. كما نجد الفكر الأسطوري يتطاول ليستولي على منافذ الوعي الاجتماعي واتجاهاته على حساب لغة الحياة العملية التي أكدت نفسها حتماً في المجتمعات البدائية.

٧ـ إن أردنا تفحص الأسطورة، الدين، الإيديولوجيا، ولو بشكل وصفي،لنقترب أكثر من فهم المخيال الاجتماعي، ودوره ووظيفته في الكلية الاجتماعية، ومغزاه ودلالته الإنسانيتين، فإنه يمكن القول:

آ ــ الأسطورة: كانت بمثابة النظرية الشمولية التي تحيط بجميع الفعاليات الذهنية للمجتمع البدائي. وكالرئة التي يتنفس منها. تشكل البنية الذهنية لذلك المجتمع، وتقف كالناظم المعياري الذي يتحكم بمجمل السلوك الاجتماعي، وبتصورات الجماعة لمعاشها ولأسلوب علاقاتها. وتنظم تماسكها. وتعطي تفسيرها لأصل العالم والجماعة والقبيلة، فتذكّر الأحياء بذكرى الأجداد والأبطال.

فالأسطورة بمثابة خطاب شامل يحيط العالم والإنسان بتفسيراته وتبريراته، وتغلف بدلالاتها ورواياتها وبالبنى الرمزية التي توفرها بكلية

الحياة الاجتماعية، خالقةً بذلك نسقاً فكرياً يعطي تفسيره وتعليله لمجمل الظواهر المحيطة بالإنسان، وناصبة سلّماً من القيم تتحدد على هديه جهة القداسة، وجهة الدناسة، ووجهة الاعتيادي. فتغذي النسق الاجتماعي، والممارسات الاجتماعية بالصور والرموز، وتعطيها مصداقيتها بإرجاعها إلى دلالات القول الأسطوري. فسلوك الجماعة لايحقق ذاته إلاّ بإرجاعه إلى النماذج الأولى التي تحاكيها الأسطورة، وتجدد مدلول هذا السلوك البدائي بواسطة ممارسة الطقوس وبرواية الحكاية الأسطورية (الأصل).

وإن الاحتفال أيام العيد بالعودة إلى الأصول ـ كما بين ذلك الياد ـ إنما يعبر عن ذروة تلاؤم الحدث الراهن المعاش مع المدلولات الكلية للحدث الأسطوري، فيؤمن هذا التكرار للمقدس الانبعاث المتجدد له، بطريقة سحرية. وما تقوم به الطقوس، أثناء الأعياد، والأناشيد الجماعية إنما هو تجديد لشباب تلك المدلولات .. وإعادة التذكير بالمعنى الشامل، وبمخطط التسويغ الذي يعين السلطات والتبعيات: حقوق الصدارة، واجبات الطاعة، فتكتسب المعاني والدلالات الرمزية التي تغلف حياة الجماعة قوة وحيوية عندما يتم تحيينها للحفاظ على تماسك مدلولاتها. فليست الرواية الأسطورية، كما يقول /بيير انار/ هي البنية الإجمالية للمعنى الجماعي فقط، لكن أيضاً أداة ضبط اجتماعي والشرعية الوظيفية والاكراهية معاً[٩] فمحايثة المعنى يتحقق بواسطة الأسطورة ويحافظ، بأقوى ما يمكن، على الولاء الاجتماعي، إذ يقيم الوحدة، والفصل والتقسيم، وترتيب الأدوار والأوضاع، فتسهم في ارشاد التصرفات وفي قمع الانحرافات. وإن تكرار الطقوس وإعادة تحيينها هي للحفاظ على الوحدة، ولفرض القواعد ضد مخاطر التفكك فيحقق المجتمع البدائي أكبر قدر من الانسجام بين نظام دلالات المخيال الاجتماعي والبنية الرمزية والسلوك الفردي والاجتماعي بجميع أشكاله وأبعاده. فبالمقارنة مع فاعلية الأسطورة فإن الدين والايديولوجيا السياسية لا تحققان بنفس القوة

والتلاحم محايثة المدلولات للممارسة الاجتماعية وللتجربة المعاشة، ومع ذلك فإننا نجد في اللحظات الأسطورية ذاتها انعدام التجانس والتساوي في الزمن المعاش: فهناك الزمن المقدس القوي الغليظ الذي يقترن بتكرار اللحظات البدئية الأولى، لحظة الخلق. أو يقترن بتكرار أحداث الأصول التي تبحث مجدداً قصة خلق الإنسان : الولادة، والصحة، والإنبات، كما أن هنالك لحظات الزمن المدنّس والزمن الفاتر. فهناك تمايز بين ممارسة الطقوس التي تتجسد بها مدلولات الزمن القدسي، بين اللحظات الرفيعة الدلالة والقدسية واللحظات البعيدة عن القداسة. بالإضافة إلى كل هذا، فالقول الأسطوري لايغطي كامل الممارسات الاجتماعية، ومجمل سلوكيات الجماعات الثانوية ولاتخلو الجماعة التي يغلفها القول الأسطوري من الاستعمالات المتباينة لهذا القول. ويفتح كل هذا الآفاق أمام النزع التدريجي للقداسة الأسطورية عن الأحداث المعاشة، بالتوافق مع تطور تقسيم العمل داخل الجماعة، وتقدم عملة الانتاج،وتوسيع دائرة التجمع البشري، وارتقاء مستوى التجربة العلمية والمعرفية. ومع نهوض التوحيد الديني واعتماده.على الإيمان (الفردي) وعلى الصلة المباشر بالخالق، دون وساطات وأوثان. وبالتوافق مع انحسار قداسة الأسطورة تنهض على حسابها علاقة (الإيمان) التي ترتكز على التعلق الوجداني بالوحدانية الإلهية.

ب ـ الدين التوحيدي: حرر التوحيد الديني فكرة الإله من تجسداتها الطبيعية ومن عناصر التشبيه بعد أن رفع فكرة التنزيه إلى ذروة التسامي، وبعد أن كانت عبادة ظواهر الطبيعة تقود إلى الانحناء والخضوع لها والوعي الملتبس تجاهها. فمبدأ التوحيد الذي رفع الالتباس والقداسة عن الطبيعة يفتح المجال أمام العقل ومحاولة اكتشاف العالم والعلاقات بين ظواهره عن طريق العلم بعد أن ابتعدت عنه عناصر القداسة والفيتشية. ويتم أثناء ذلك تحرر فكرة الروح والنفس الإنسانيتين من ربقة التعثر

بالوسائط الطبيعية والدنيوية، لتصبح العلاقة الفردية العلاقة الحاكمة بين الله والإنسان ولينهض الإنسان بما هو كائن روحي وإخلاقي بإقامة عالم أخلاقي متوافق مع تقوى الله.

إن الدين التوحيدي يفتح المجال أكثر ليقظة الذات، ولنمو الشعور بالأنا بالمقارنة مع دين الشرك المتلبس بالعقائد الأسطورية. ويُبرز العناصر الشخصية في المقدس الإلهي، إذ لاتبقى إلاّ ذات واحدة تبسط رحمتها على مجمل المعمورة، بعد أن كان كل شيء يُثير الالتباس في الأسطورة.

وبالإضافة إلى أن الوعي التوحيدي أيقظ الشعور بالمسؤولية الفردية، وأيقظ الوعي التاريخي، إذ جعل الحوادث الكونية والبشرية بمثابة التجليات لقوة الواحدية الإلهية، فهو قد دفع حياة الإنسان المرتكزة على (الإيمان) إلى الشعور بضرورة المشاركة في النضال من أجل أن تتلاقى جهود الإنسان الفردية مع مايريده الله، ويصبح الإنسان بذلك مكلّفاً بوظيفة مقدسة، وبهدف جليل في هذا الكون، مما يتضمن أعلى درجات الحرية كما يقول /الياد/، تلك الحرية التي تتجلى في قدرته على التدخل في بنية الكون الأنطولوجية، وتحمّل المسؤولية الأخلاقية أمام الخالق، فتغدو النفس الإنسانية مقراً للروح وللقوى، ومصدراً للفضائل.

أي غدت وجداناً قادراً على ضبط شرطه الطبيعي، وتجاوزه. فتتأسس بذلك النزعة الإيمانية استناداً إلى التجربة الشخصية الداخلية للفرد. وترتسم فكرة الجماعة المؤمنة الموحدة، وفكرة مساواتها أمام الله، فينهار بذلك مفهوم العبودية للأرباب الزمانيين المتجلّلين بقادة الدول، ويتحول الانتباه إلى الجماعة المؤمنة على حساب الثقل الذي كانت تحتله الدولة بارتفاع القداسة عنها.

إن الدين التوحيدي يقوم بالوظائف التي قامت بها الأسطورة سابقاً، وإن على أسس ومضامين جديدة. فهو يقدم تفسيراً شاملاً لنظام العالم وللحياة الإنسانية: دوافعها الأولى وغاياتها القصوى، ويتناول التجارب

الاجتماعية ويعطيها تسويغها، ويقدم ذخيرة وافية من الدلالات والترميز لعلاقات الإنسان بالعالم وا لله وبالآخرين. ويميز بخطاب ثنائي متماسك بين الأعمال الخيّرة والأعمال الشريرة. وبين العادل والظالم، بحيث يضبط السلوك الفردي ـ الاجتماعي لتحقيق ما هو عادل، ويمجّد السمو الأخلاقي والروحي. ويحل هذا المقياس الأخلاقي محل فكرة (المقدس المدنس) الأسطورية. فتصبح حياة الإنسان نضالاً من أجل الاستقامة الأخلاقية. والتعبّدية (وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون) فالطريق الوحيدة للتقرب إلى ا لله هي التقوى، وسبيل هذه الصلة يعتمد على جهد الذات الحرة (فلا تزر وازرة وزر أخرى) التي تتحمل مسؤولية خيارها. فإن كان الحرام في المجتمع البدائي مفهوماً ملتبساً إذ إن لمسة من الآلهة الوثنية خطرة كلمسة الأشياء النجسة، فيقع المدنس والمقدس على صعيد واحد. وهو يخلو من المسؤولية الشخصية إذ إن الأسرة كلها يقع عليها الذنب الذي اقترفه أحد أبنائها. كما لايكترث بالتمييز بين الذاتي والموضوعي. فيهتم بنتائج الفعل ولايكترث (بالنيّة الذاتية) التي لا يتجاهلها الدين. فلقد كانت الخطوة الرئيسية التي خطاها الدين التوحيدي هي رسمه حداً فاصلاً واضحاً بين منطقة الطهارة ومنطقة النجاسة. ويأخذ (النيّة) بالاعتبار ساعة حكمه على الفعل الأخلاقي، وقد استوعب مبدأ الحرام (الأسطوري) بعد أن ضمّنه معنى أعمق في الواجب الديني حيث يصبح هذا الواجب تعبيراً عن نمط إيجابي للحرية الإنسانية.

إن إشهار (الإلهي) السامي (من السمو) هو ما يميز الديانة عن الأسطورة، ويعطي مغزى جديد للعلاقة بين الممارسات الاجتماعية ومعناها الروحي والأخلاقي. وعلى أساس هذا الإيمان بالإلهي تُنظّم علاقة الإنسان بكل ما يُحيط به.فالإمام الشافعي. قسم الفضاء المسكون، والأرض المعمورة إلى قسمين أرض السلام وأرض الكفر. كما قسم

الزمان إلى محورين: إلى ماقبل الوحي حيث الزمان فارغاً من المعنى، وما بعد الوحي حيث يمتلك الزمان والمكان المعنى، وتصبح كل الأشياء مُنتظمة، وتتخذ معناها انطلاقاً من الحقيقة القرآنية وتعاليم النبي (١٠) وقد كان العالم الوسطوي الأوربي رمزاً كبيراً، سرّه الأساسي ـ كما يقول راندل ـ معناه لاحوادثه أو أسبابه. كان نظاماً قوامه التسلسل المتصاعد من الأدنى إلى الأعلى، من الحجارة وإلى الأشجار إلى الإنسان، فأسراب الملائكة بعضها فوق بعض، ويتدرّج المجتمع من التابع إلى النبيل ثم الملك إلى البابا. "وتعمل هذه المخلوقات كلها بدافع رغبتها في تحقيق الغاية الإلهية، القوى المحركة لجميع الأشياء" (١١) وكل العلاقات البشرية تنتظمها الفضائل المسيحية، من المحبة الشاملة إلى كراهية الكبرياء التي انتهت إلى التواضع، والانصياع، والخضوع، واللطف، والعطف والاستسلام، وإنكار العالم. إلا إن هذه المثل العليا التي يمكن أن يُدركها كل إنسان في كل ناحية من نواحي الحياة مهما كان صعباً عليه تحقيقها. فهي فردية أو كما يقول راندل:" هذه الفضائل هو فردية وعامة معاً.ولكنها تظهر في ذات الوقت، وكأنها من حيث مضمونها فضائل مجموع الوضع الإنساني"(١٢)

رغم إحاطة الأمر الإلهي الشاملة لموجودات العالم وحوادثه، إلاّ إن دائرة الدنيوي ومجال الخبرة العملية ظلت تؤكد نفسها خارج نطاق المقدس، والمحرم، فإن كانت الممارسة العملية والمعرفة المباشرة للحسّ العملي فرضت نفسها حتى في المجتمعات البدائية الأسطورية، ولم تستطع أن تخنقها النظم الأسطورية والسحرية المحكمة، فإن هذه الدائرة الواسعة من (العفوية ستتسع دائرتها في عالم الديانات التوحيدية، يختص فيها الدين برسم خط واسع من الدلالات يحدد فيها الخط الفاصل بين الخير والشر، بين العادل والظالم، المحرم والمباح، فالقول الديني يحدد ما هو عام أما التفاصيل فتُركت للمبادرة الإنسانية. ويظل المجال واسعاً للمعرفة

العملية، والعلمية، والتقنية،والسياسية، والعسكرية، والمهنية خارج قبضة التعليم الديني الصارم. كما ان الفاعليات الاجتماعية لاتحمل نفس القدر من معنى السمو والقداسة " وهناك ممارسات أخرى تختص بإنتاج السلع المادية، أو بالإدارة السياسية للعلاقات الاجتماعية دون أن تدخل حتما في نزاع مع الممارسة الدينية المختصة.. ولايغطي القول الديني كذلك بجمل المدلولات: فالساسة والقادة العسكريون يحكمون المدنية، والحرفيون والفلاحون والتجار لهم لغتهم الخاصة المختلفة عن القول الديني "(١٣)

وتقوم عملية علمنة (نعني الانتساب والتقرُّب من لغة العالم) لجزء كامل من الحياة الاجتماعية، فقبالة القول الديني الذي يعبر عن المعنى الرفيع للحياة الاجتماعية، هناك أقوال أخرى عديدة: عملية وتقنية بمنأى عنه بينما تتشكل في الوقت نفسه سلطات أخرى خارج السلطة الرمزية. وإذ يجهد الكهنة لحمل الجميع على الإقرار بسلطة أقوالهم فان الملاكين والحرفيين الذين لايجدون في هذا القول الجواب عن ممارستهم فينحون باتجاه آخر. ولقد تشكلت معارف أخرى هي بمثابة أنماط التنظيم النظري لتلك الممارسات(١٤)

وبالإضافة لهذا فالقول الديني المتّسم بالعمومية، وبتعدد الدلالات يترك الباب مفتوحاً لبروز مدلولات جديدة للقول نفسه، يمكن أن تخرج عن صمتها، وتخلق مجالاً واسعاً لتعددية التفسير، ويفتح المجال لتشكل الفرق المتعددة، وللتنازع لامتلاك المخزون الرمزي.

في إطار تصويره للحياة الدينية الأوربية الوسيطة المسيحية يشير راندل إلى أن الحياة في القرون الوسطى قد عرفت مجتمعين " الأول يتمثل فيما سُمّي بمدينة الله، والثانية بالمدينة الأرضية..وقد كان المسيحيون الصادقون يعيشون في المدينتين، أما أين تقع حدود هاتين المدينتين فإن القرون الوسيطة لم تفلح قط في التوصل إلى معرفتها، رغماً عن بحثها

وكفاحها الشديدين من أجل ذلك، وقد كانت قوى المدينتين تتصارع صراعاً أبدياً في نفس كل إنسان. غير ان التمييز بين المدينتين كان بالنسبة إلى الحياة العادية واضحاً لالبس فيه: فالكنيسة هي مدينة الله وسلاحها سيف الله، والمجتمع العلماني هو المدينة الأرضية وسلاحه السيف الدنيوي. وقد نالت السلطة الروحية في القرن الثالث عشر إبّان حكم البابا/ انوسنت الثالث/ سيادة الموقف.. ولكن نمو الأمم الاقتصادي أفلت الزمام من يديها. غير أن ما حل بها بعد ذلك من ضربات، وتمزيق جعلها تخضع لأمرة الملوك الزمنية."(١٥)

والتجزبة الإسلامية ـ العربية الدينية لاتخرج، من حيث علاقة المقدس بالدنيوي، عن مغزى التجربة الدينية للعالم المسيحي. فمثلما جرى في كل مكان ساد فيه مبدأ التوحيد، سنشهد في ديار الإسلام ـ العرب ذلك التنازع بين مبدأ الجماعة المؤمنة: مبدأ الإيمان النبوي، والأخوة الإنسانية المؤمنة ومبدأ الدولة الدهري الدنيوي: مصلحة الدولة كقوة قهرية دهرية. وتتجاذب السيطرة على الدولة الجماعة المؤمنة يؤطرها مبدؤها الإيماني، والدولة بما هي دولة كأداة صمّاء يحكمها مبدأها الدهري.

وعلى الرغم مما يقال عن خصوصية التجربة الاسلامية ـ العربية في مجال التنزيه والتوحيد الشاملين، وفي مجال التشديد على وحدة الدين والدنيا، والدولة والدين، الزمني والأبدي، إلاّ أن هذا لم يمنع أبداً ظهور هذه الإزدواجية نفسها، وإن بطرق متفاوتة. فبقيت الجماعة المؤمنة مستقلة عن الدولة نسبياً تعكس دلالات ورموز القداسة الدينية ومغزاها. بقي قانون القداسة، قانون الإيمان مهيمناً على الدنيوي في بداية عهد النبوة، وظلت سيطرة الدين على الوظيفة الدهرية لجنين الدولة، ولايغير من هذه الحقيقة، كما يقول برهان غليون، وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية. إذ لم تبدأ معركة بناء الدولة إلاّ بعد وفاة الرسول، وانتهاء عهد النبوة(١٦) سوف تستقل الدولة في مرحلة تالية،

وتؤكد وجودها ومنطقها قبالة الدين. فبعد أن تحولت الخلافة، بعد انتهاء العهد الراشدي، إلى ملك سوف يصبح الدين مساوياً لتطبيق الشريعة على الرعية، وتصبح الدولة قوة صماء تقوم بتطبيق القانون.

ولسوف تزدهر ظواهر سياسية بشرية مرتبطة في كل مكان بنمو الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضاً الآداب والفنون والعلوم، أي كل ما يشكل تجليات لتقدم المجتمع ونمو الحضارة[١٧]

و حتى بالنسبة للثقافة العالمة فقد ظل يتنازعها ميلان: ميل سلفي يغرق في الروحانيات مبتعداً عن مشاكل الأرض، وميل آخر يستند في إبداعه على العقل والواقع دون إنكار النص الديني، الأول يفرض على العقول تصوراً محدداً للتراث، يحاول دائماً إعادة إنتاج الأصل والتقيّد به هذا ما يتجلى في العودة الدائمة إلى استذكار السيرة، والتقيد بالأصول، والفقه والحديث. اتجاه عقلاني استكشافي يتمثل، كما يقول اركون، بالعلوم الفعلية والنظم السياسية، والنشاط التجاري والحرف ويمكن تلمس تجليات هذا الميل في جميع المؤلفات المتعلقة بالمعارف الدنيوية والاختبارية، وتشمل أيضاً الفلسفة العقلانية والأداب.[١٨]

وهكذا كما أكدت الممارسة العملية، والحس الدنيوي (العلماني) والمعرفة الحسية المباشرة نفسها حتى في ظل الأسطورة، وحيث بدأ نزع صفة القداسة عن الأسطوري، وعن ظواهر العالم من الثقافة العالمة في الزمن القديم، شيتوطد هذا الاتجاه ويأخذ مداه مع سيطرة ديانة التوحيد، فبدأت تنقشع التفسيرات الأسطورية - السحرية عن الظواهر الطبيعية ثم عن الظواهر الاجتماعية ونهض بدلاً منها تفسير يرجع الكون إلى قانون كلي القدرة يعود إلى الواحدية المتعالية والمحايثة بنفس الوقت للعالم. هذا التعيين العام الشامل لقانونية العالم حرّر الناس نسبياً أمام التباس الظواهر الطبيعية والاجتماعية التي تغذيها التفسيرات الأسطورية - السحرية. وبدأ

الإنسان ينسج سيناريو مختلفاً عن علاقته بالعالم وبنفسه وبالجماعة، ويتحد بمفهوم القدرة الواحدية الشاملة. والإيمان الفردي والأخلاقي بتلك القدرة العلوية. فبدأت ترتسم صورة النزعة التاريخية التي أكدت محايثة الأمر الإلهي للحوادث الكونية والاجتماعية، وترافق معها ازدياد مساحة المنطقة الدنيوية المتحررة من الظواهر الأسطورية.

ج ــ الايديولوجيا: إلاّ أن الانقلاب الأكبر باتجاه علمنة وعي الإنسان (الانتساب إلى العالم لا إلى العلم وإن كان هذا لايتناقض مع ذاك إلاّ أنه لايعادله) وتقوية نزعته ومشاعره الدهرية، والتصاق علاقته بالأرضي وبالعالم لم يولد سوى في العصر الحديث. مع النهضة والاصلاح الديني والتنوير والنزعة التطورية والتاريخية التي هيمنت على فكر القرن التاسع عشر في أوربا.

إن النزعة الدنيوية المتصاعدة في المجتمعات الغربية بفضل تطور قوى الانتاج، واتساع دائرته، وانبساط الجغرافيا أمام حلقات التبادل والتجارة، واستعارة الأفكار والنظم، وبفضل صعود الحداثة الثقافية والعقلية قد أدى إلى فصل المستوى الديني عن المستوى السياسي، والقانوني، واستقلال البعد الاقتصادي، والثقافي عن دائرة القداسة، مما أفسح المجال لظهور نمط جديد للعقل والمخيال الاجتماعي يحتلاّن تلك المساحات التي احتلتها الأسطورة والدين في مجال الوعي الاجتماعي. فبدأت تسيطر مفاهيم (المصلحة) وفكرة التقدم التاريخي، بدل لغة التقوى والتقرب العبادي وإن ظل هذا الأخير يحتفظ بمكانه في الضمير والوجدان الفردي. فانبثقت الايديولوجنا المعاصرة السياسية كناظم حاسم لوعينا الاجتماعي، يصبح لها تأثير جدي على كل عمل تاريخي، تضطلع بتعيين المعنى الحقيقي لأعمال الأفراد والجماعات، وترسّخ نموذجاً جديداً للشرعية الاجتماعية، وتحدد المبادئ التي تستمد منها الأعمال الخاصة مسوغها، هذه الأبعاد الواسعة هي ما كانت تقوم به، على طريقتها الخاصة، الأساطير والديانات.

لقد أيقظ الدين، من قبل، فكرة النفس والروح الفردية، كإحدى متطلبات الإيمان الديني الذي يعتمد على الوجدان الفردي، ولكن هذه الفردية أو الذاتية ظلت مفهوماً نظرياً أكثر مماهي ممارسة علائقية مباشرة، لأن الشروط التاريخية لممارسة (الذاتي)، وتأكيد الشخصية لدورها الفعلي في الواقع الاجتماعي لم يظهر بعد . إلاّ أننا منذ عصر النهضة الأوربية وماتلاه من أحداث، شهدنا يقظة النزعة الذاتية، وبروز الشخصية الفردية المهتمة بلعب دورها في الحياة الاجتماعية، بالتعبير عن رغائبها ونزعتها الدنيوية واهتمامها بالعالم الأرضي (العلمنة). وما الاهتمام بالعلم، وبالعقل التجريبي كأداة لفهم العالم والتقرب منه سوى جزء من هذا الاهتمام الواسع بمقادير العالم. وكما قال / فروم/: " لقد بدأت تسود الحياة نهاية العصور الوسطى روح القلق، وبدأ مفهوم الزمن بالمعنى الحديث يتطور، لقد أصبحت الدقائق غالية..لقد أصبح العمل على نحو متزايد قيمة كبرى.. والطبقة الوسطى نمت وهي ساخطة ضد اللاانتاجية الاقتصادية لمؤسسات الكنيسة، وضد نظام الشحاذة والإحسان.

لم يعد هناك مكان محدد ثابت..يُعدُّ نظاماً طبيعياً، لقد تُرك الفرد وحيداً، وكل شيء يعتمد على جهده هو لاعلى الأمان الذي توفره له مكانته الاجتماعية." (١٩)

إن عملية بزوغ الفرد من روابطه الأصلية القديمة، هي عملية قد وصلت إلى ذروتها في التاريخ الحديث، ولكن سيصاحبها هنا بروز الامكانات الموضوعية لتحقق مشروع هذه الذات الفردية في الممارسة الفعلية: تقدم في التقنية والصناعة، وأنظمة العمل، وتغيُّر في نمط العلاقات الاجتماعية، والنظام السياسي. وهذا ما جرى في الغرب. ولقد ترافق هذا كله مع تطور المنظومات الاجتماعية، التي فرضت الطرائق العقلانية لإدارة المجتمع، ونزع الصفة الشخصية والفردية عن التفاعلات

والمعاملات الداخلية في المجتمع، من طراز علاقات السوق، بالاعتماد على مجموعات بيروقراطية ـ قانونية ـ شرعية، وتأسيس معيار جديد يعتمد على الكفاءة والجودة على حساب بقية القيم. وظهور ميل إلى التخصص، واتخاذ موقف من التقاليد، والولع بالقواعد الكلية التي لاتكترث بالموقع والمقام. ولقد رأى / فيبر/ أن نمو النظم ما بعد التصنيع إنما يعتمد على ترقي العقلانية والرشد، تلك العقلانية التي تشمل العلمانية ضمن موجوداتها.(٢٠)

وهكذا، فقد توافق التسارع في تشكل المنظومات، المترافق مع التصنيع، وزيادة التخصص، وإحلال قواعد القانون الكلية، وتعزيز مبدأ المواطنة والمساواة القانونية، ونمو الوجدان الفردي والوطني، ونشوء الدولة ـ الأمة، مع ارتفاع راية الايديولوجيا التي تُبرز فكرة المصلحة كهدف أول لها. وأحلت فكرة القانون العام الدهري محل فكرة التقوى، والقاعدة القانونية مكان الشريعة كناظم للعلاقات الفردية في المجتمع المدني والسياسي. هذه القاعدة القانونية التي تُخضع الناس لقواعد ثابتة بدون النظر لنواياهم التي كانت مركز اهتمام الدين. إن تجرد الايديولوجيا السياسية المعاصرة من الضمانات العلوية ومن قداسة نفحة الشريعة، التي نجدها في المخيال الديني، سيُجبر أصحابها على تجديد حججها لإنشاء أو لتثبيت القيم الدنيوية التي ترفعها، مندفعين في تسابق دائم للاستيلاء على النفوذ وامتلاك القوة واستحواذ السيطرة ليرفعوا أفكارهم لتغدو أيديولوجيا مسيطرة.

يمكن القول: إن الايديولوجيا بما هي خطاب أرضي، دنيوي، مصلحي ـ عقدي تجد نفسها، مع أنها تطرح حججها بمدلولات شمولية، تأخذ تعددية الواقع وتعددية مصالحه بعين الاعتبار، فتجد نفسها معرّضة لتفسيرات متباينة تبعاً لاختلاف المصالح والرؤى. فيتعرف الأفراد، من خلال تقابل المحاججات المتعارضة للأقوال الايديولوجية، على نسبية

الحقيقة التي تحملها الايديولوجيا، وعلى تعدد مستوياتها، وعلى ارتباط مصداقيتها لإحداثيات الأطراف الاجتماعية التي تحملها.فهي تواجه، وتخلق عالماً تتواجد فيه تعددية الممارسات الاجتماعية، وتعددية المعايير، مما يجعلها مفتوحة على التأويلات المتعارضة، كما هي مفتوحة على التنازع بين الأطراف الاجتماعية.

هكذا بدأت تضعف جماعات الاختصاص بمعرفة العالم الرمزي (الأسطوري أو الديني) أو قلّ دورهم، الذين كان يسهل عليهم — كمالكين للمعرفة - أن يفرضوا أنفسهم على المجتمع، أما الآن فلا يوجد (كهنة) للايديولوجيا تشكل زمرة تضمن النفوذ الذي كانت تملكه جماعات الاختصاص القديمة، وبنفس الوقت الذي افتقدت فيه الايديولوجيا نفسها ضمانات التعالي القدسية، فقدت:"كجهاز رمزي جامح فتح نزاعاً دائماً يتعلق بالحق في إنتاج ثروات دلالية" (٢١) مما يجعل النزاع يشكل أحد ديناميات الأنظمة السياسية المعاصرة. وأصبح الأمر مفتوحاً لإعادة التقييم الدائم من قبل كل فئة اجتماعية وسياسية،ولإعادة الاعتبار للحدث، بينما كان بمقدور الدين أن يحدد درجات الطهر والكمال، الخير والشر المستقاة والمدعومة من الله وعلى هذا الأساس يتم إبعاد وتحريم أي تنازع واختلاف. بينما أصبحنا في كنف الايديولوجيا السياسية نفرض مسبقاً التمايز والتعدد والاختلاف والنسبية.

٨ - إن كانت العقلانية تفترض من حيث الجوهر السلوك والتنظيم الرشيدين المتوافقين مع توفير الجهد واستقرار الجماعة وسعادتها وألفتها وتقدمها، فهذه ممارسة اجتماعية تجدها في كل المجتمعات قديمها وحديثها.

وإذا كانت في القديم تُمارس عفوياً، إن صح التعبير، فهي عقلانية غير واعية لمبادئها ولمتطلبات تلك المبادئ، فهي على النقيض من العقلانية المعاصرة الواعية لمبادئها، والتي تضع تلك المبادئ كعنصر مُرشد للممارسة،

هذه العقلانية تفترض مسبقاً توافقاً مع المنطـق، ومـع إمكـان ضبـط الواقـع حسـب مقـاييس العقـل الموضوعـي، وتعـرف أن باعثهـا الرئيسـي ترشـيد النشاط الإنساني في كـل مجـالات الحيـاة، وزيـادة الفاعليـة، والاقتصـاد في الجهد، عبر تنسيق مُحكم بين معطيات الواقع والأهداف المبتغاة.

ولعـل العقلانيـة، الـتي هـي إحـدى مجلوبـات العصـر الحديـث وايديولوجياه، كانت على صلة وثيقة بالنزعة الفردية والدنيوية. وشـجعت على إعادة معرفة العالم على نحو أكثر واقعية، وأزاحت المعوقات أمام حرية البحث العلمي، إلاّ أن هـذه العقلانيـة لم تقـد بـأي حـال إلى إزالـة الطـابع السيمائي السحري والرمزي التخييلي عن الواقع، ولازوال القداسة والقيـم المقدسة " بقدر ما تعني تبدل الإطار العـام والمرجعيـة الرمزيـة لهـذا الوعـي. ونمو شكل جديد لمقاربة الواقـع المـادي، وتغير حقيقـي في نوعيـة الشعور القدسي، بل في مفهوم القداسة والحرام"(٢٢)

بل يمكن القول إن انتشار القيـم الدينيـة والروحيـة، وتعزيـز وإعـلاء مكانة المخيال الاجتماعي لايتصادم مع روح التقـدم علـى صعيـد الواقـع المادي والعقلاني، شريطة ألايؤثر هذا على حرية البحث العلمي والعقلي، ولا علـى مشـاركة الأفـراد في إدارة الدولـة، ولا علـى حريـة تـداول السلطة.ولاعلى حقوق الشخص الإنساني في تقرير مصيره الذاتي.

وفي كل الأحوال فالايديولوجيا المعاصرة ماهي إلاّ شكل جديد مـن المخيال الجتماعي، وليس هنـاك مـن سـلوك اجتمـاعي يمكـن فصلـه عـن شبكة الرموز والمعايير للمخيال الاجتماعي، فلا يمكن إرجاع أي ممارسـة اجتماعية إلى عناصرها المادية فقط، لأن أي سلوك اجتماعي وأي ممارسة اجتماعية، كمـا يقـول الجـابري: "إنمـا تتحقـق في شـبكة مـن الـدلالات الرمزية. فالمجتمعات الحديثة، مثل كل المجتمعات القديمة والوسـيطة، فهـي تنشيء لنفسها مجموعة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً، مـن خلالـه يعيـد المجتمـع إنتـاج نفسـه. مخيـالاً يقـوم، بـالخصوص، بجعـل الجماعـات

تتعرف على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار، ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة" (٢٣)

هكذا. فإننا نلاحظ في كل المجتمعات، ظل المخيال الاجتماعي، الذي هو بمثابة القوى المعنوية والدلالية للإنسان، يوجه النشاط الاجتماعي. ويبدو، كما نلاحظ في الواقع، إن تقدم العلم والمعرفة العلمية لا يؤثران سلباً على بقاء، وعلى دور هذا المخيال، ولا على قيمته ووظيفته، حيث يظل دائماً يغطي السلوك البشري، ويعطيه الهدفية والمعنى. بل إنه قد يستخدم العلم نفسه لترشيد السلوك، ولإعطائه فاعلية أكبر.

إن الأسطورة، الدين، والايديولوجيا، هي أشكال متعاقبة ومتداخلة في الوعي الاجتماعي. والايديولوجيا، ترفع يافطة المصلحة، والقانون، والمصير لاتزال تستعير، وتستخدم وتحتوي، وتستند إلى الدين لتعزيز موقعها الشرعي في المجتمع السياسي. فأزمنة البنية الاجتماعية ليست واحدة، فزمن المخيال الاجتماعي لا يوازي الزمن السياسي أو الاقتصادي فهو أكثر بقاءً وديمومة. فلم يكن مخطئاً /روجيه دوبريه/ في كتابه (العقل السياسي)، عندما يؤكد أن للجماعات لاشعوراً نوعياً خاصاً بها، يشكل الدين، وما يقوم بجانبه من الايديولوجيات، أكثر أعراضه وضوحاً. والظاهرة السياسية يمكن أن تجد دوافعها فيما يُطلق عليه اسم (اللاشعور السياسي) الذي يتشكل من علاقات جمعية، فالعلاقات القبلية والعشائرية والصلات المذهبية والحزبية التي تستمد القوى مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما بينهم من نعرة وتناصر، أو فرقة وتناحر. هذا اللاشعور السياسي يبقى قائماً وفاعلاً رغم التغير الذي يمكن أن تتعرض له البنية الفوقية للمجتمع (٢٤)

٩- استمراراً لروح (الأنوار) التبسيطية، وثقة منها بدور العلم كأداة، ليس لاكتشاف قوانين الظواهر الكونية والاجتماعية فقط، بل أيضاً

قوانين أخلاقنا (الطبيعية) وقيمنا، وقوانين نظمنا السياسية والاجتماعية (الطبيعية) ومعاييرنا الجمالية وسلوكياتنا النفسية، فقد أتى سان سيمون، وكونت، والفلسفة الوضعية، وبعض مناحي أقوال ماركس، لتؤكد أن العلم سيكون المفتاح السحري الذي سينير طريقنا لمعرفة العالم، ولمعرفة أنفسنا، ولما نريد، وما يجب أن نريد وأن نكون. وأنه سيحل تدريجياً مكان الأسطورة والدين والايديولوجيا. وأن الزمن سيدفع بكل تلك الأشكال من الوعي إلى الزوال.

إن هذا التفسير ينطلق من منطق ضمني يعادل بين الوعي الرمزي المزوّق بالصور والخيال، وبين نظرية المعرفة التي تعمل بالأدوات المفهومية، وكأن الفارق بينهما يحدده الجهل/ المعرفة وليس الموضوع المختلف، وواقع الحال يدل على أن الايديولوجيا ليست بنظرية للمعرفة، أو جهد للقبض على الحقيقة، وإنما هي فكرة شمولية تحيط بالجملة الاجتماعية، وتعكس موقف الإنسان من علاقته بالعالم وبالمجتمع. ولقد عبر/ التوسر/ عن ذلك ليزيح الايديولوجيا عن مجال العلم، إذ جعلها صورة عن موقف الفرد من علاقته الاجتماعية، وليست صورة وهمية عن تلك العلاقات .وبالتالي أصبحت تمثلات الايديولوجيا السياسية لاتعكس العلاقات الاجتماعية الحقيقية، بل العلاقة بتلك العلاقات.(٢٥) بالإضافة إلى أن العلم هو وحده ممارسة نظرية، في حين إن الايديولوجيا هي مستوى من مستويات التشكيلة الاجتماعية.فهي ليست وهماً ولا ضلالاً لأشياء زائدة بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية للمجتمعات. ويذهب/ بولانتزاز/ في الاتجاه نفسه عندما يشير إلى أن الايديولوجيا ليست نظرية للمعرفة بل أن لها وظيفة عملية هي أن تساعد على جعل المنتجين يقرّون بموقعهم ضمن دائرة عملية الإنتاج.

وبكل الأحوال فالايديولوجيا ليست كما افترض ماركس في (الايديولوجيا الالمانية) على أنها انعكاس خيالي وهمي لعلاقات الإنتاج

يصححها الانعكاس الصحيح لهذه العلاقات في الوعي البروليتاري. لأن الايديولوجيا السياسية لاتتوقف وظيفتها عند عكسها للحقيقة أو التطابق معها، بقدر ما تستمد نجاعتها ووظيفتها خدمتها للجماعة، بتطوير حريتها وقوتها ومنعتها، وإفساحها المجال أوسع لسعادتها ورخائها، وبمدى ما تقدم من فرص الحرية للفرد والمجتمع، وما تمنحه للجماعة من أدوار على المستوى العالمي. تلك هي المقاييس، أو ما يشبهها، التي تقاس بها نجاعة الايديولوجيا السياسية فعلياً. والتفرقة القائمة بين نظريات سياسية واقعية (علمية) وأخرى طوباوية (خيالية) غير واقعية، إنما ترتكز أساساً على ما إذا كان الواقع التاريخي يتيح المجال، أو مؤهلاً، أو يسمح بخلق الشروط المناسبة لنجاح تلك الايديولوجيا، أم لا. والفلسفة الماركسية وما نتج عنها من تصور للاشتراكية لم يعرفها مؤسسوها (ماركس، وانجلس) بالصفة العلمية (الاشتراكية) إلاّ بمعنى أنها وجدت الظروف الممكنة والضرورية والملائمة لقيامها: البروليتاريا، والطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج. وإذا أخذنا، كمثال آخر، نظرية (العقد الاجتماعي)التي طُرحت في العصر الحديث، كافتراض نظري يحكم العلاقة بين الدولة والأفراد، فإذا قسناها من زاوية حقيقتها (التاريخية) فإننا نجدها ليست أكثر من أسطورة ، أما إذا عايناها من زاوية الصبوات التي تُحييها، والواقع الذي يمكن أن تقيمه، والفرص الإجرائية التي وضعتها أمام المجتمعات، وما منحته من وعد بالتقدم والحرية يتناسب مع الفرص التاريخية المتاحة على ضوء ما تم من إنجاز في إطار التحكم بالطبيعة، ومن تقدم اقتصادي واجتماعي، ومن تنامي وعي الأفراد والجماعات بقيمتهم الشخصية ودورهم الذاتي، ومن تنظيم في المعرفة والخبرة والعمل، تؤهل جميعها الجماعات للتحكم، إلى حد كبير، في مصيرهم الاجتماعي والسياسي. أقول إذا عاينا تلك النظرية (العقد الاجتماعي) من زاوية الفرص الإجرائية التي يسمح بها الواقع الاجتماعي، التاريخي، ومن الدور الفعال الذي تقوم به على صعيد تقدم الحرية

والديمقراطية للأفراد والجماعات في مجال السياسة والاقتصاد والثقافة، فإنها تغدو نظرية واقعية وإن لبست لباساً أسطورياً.

إن السياسة ليس مجالها مجال (الحقيقة)، إنما مجالها المنفعة والمصلحة، والإرادة الاجتماعية. وإن نجاعة الايديولوجيا السياسيةمشروطة بقدرة أصحاب تلك النظريات أوالمجتمع على معرفة الشروط التاريخية المناسبة، وبقدرتهم على تحديد أهداف تتناسب مع شروط ذلك الواقع التاريخي، فإن تجاهلوا الواقع وإمكاناته تحولت الايديولوجيا إلى هدف أعمى، أو طوبى تغذي الأحلام، ولكنها لا تصنع واقعاً. لأن السياسة هي فن الممكن التاريخي.

إن المعادلات السياسية، هي والأهداف الكبرى، وأصول المذاهب، ليست بأي حال، صورة عن قوانين تطور الواقع الاجتماعي. كما هو شائع ولايمكن الحصول عليها عن طريق المعاينة التجريبية للواقع. إن الايديولوجيا السياسية نابعة من الواقع ولكنها تتطلع إلى المستقبل وإلى الممكن، أي إلى ما يجب أن يكون. بينما المعاينة التجريبية للواقع، كما برهن /هيوم/ على ذلك، لا تتعدى حدود معرفة (ذاكرة) الحدث، أي إنها تتعلق (بالماضي)، بما يجري، لابما يجب أن يجري.

لذا ، فإن المفكرين السياسيين، والايديولوجيين الكبار نجدهم يجمعون، (على الرغم مما في هذا من تناقض ظاهري)، بين صياغة نظرية عامة تعطينا مبدأ يرتفع عن الواقع التجريبي، بل يقيسون الواقع تبعاً له، ويتعقبون من جهة أخرى ميول التطور الاجتماعي وما يقدمه للمعرفة التجريبية من اختبار للإمكانات التي يختزنها الواقع التاريخي لتطبيق المفاهيم موضوع الاهتمام: الدولة ـ الديمقراطية، الحرية،...إلخ.

لقد ذهب الواقع بغير الاتجاه الذي رسمه التصور (التنويري) لمصير المخيال الاجتماعي، فالعلم لم يتقدم على حساب الأشكال الأخرى للوعي الاجتماعي، وإن حدد وضبط أدوارها وشروط تحققها. لم تختف الظاهرة

الدينية من عالم الإنسان المعاصر، بل أخذت لها وجهة جديدة تأكد فيها طابع الإيمان الشخصي الفردي إلى حساب دور المؤسسة. ولم تندثر الأشكال السيميائية والرمزية للوعي، ولم نستطع إيجاد طريقة رياضية أو تجريبية لاستنباط القيم والأخلاق. حتى السحر وبقايا الأسطورة بقي لهما ما يفعلانه كشكل من أشكال الدفاع عن الذات لمواجهة المجهول، أو كأوالية دفاعية ضد القهر، وهل يختفي المجهول الكوني، والقهر الاجتماعي؟

وبقيت الأسئلة الميتافيزيقية تؤرق الحياة الداخلية للإنسان عن الموت، والأبدية، والمصير، والمعنى. وأكدت الايديولوجيا نفسها بقوة مع تقدم العلم. وكل منهما يؤكد شرعية وجوده وضرورته. ولن تلغي حقيقة، أن نتائج البحث العلمي تصبح جزءاً من الوعي الاجتماعي، الاختلاف الكيفي بين العلم (البحث) والوعي الاجتماعي، كما يقول/ ويزرمان/، ولا طبيعة الوعي الاجتماعي الايديولوجية النوعية.(٢٦)

على الرغم من قدم فرضية أفول الايديولوجيا، التي ترجع إلى (الأنوار) مروراً بسان سيمون وكونت وتوكفيل وانتهاء بقادة النظم الاشتراكية (السوفيتية)، إلا إن هذه الفرضية جانبت الصواب عندما أغفل أصحابها، أن البعد الذي يقوم عليه أي إجماع بشري إنما يقوم على تشكل وتجدد تصور جماعي، تعين الجماعة من خلاله هويتها وطموحها، وخطوط تنظيمها الكبرى، وإن العلم لايمكن أن ينوب عن الايديولوجيا، وليس قولاً يقابل القول الآخر، بل لقد كانت الممارسات الايديولوجية ترافق النهج العلمي وتمتزج به طوال مسيرته كما يقول /فرناند دومون / بحق كما أشرنا سابقاً.(٢٧)

فالعلم بتقديمه المعرفة الموضوعية لايستطيع القضاء على تمثلات يحدد الناس فيها معايير سلوكهم، وتضمن ترابطهم الاجتماعي وتتجسد عند مختلف المجتمعات في شكل قواعد ومبادئ أخلاقية وعلاقات أسروية

وممارسات فنية، ذلك أن التمثلات التي تشكل الايديولوجيا ليست زائدة عن الحاجة فهي التي تضمن وحدة التشكيلية الاجتماعية[٢٨]

هناك فضلة من الترسيمات تبقى خارج نطاق العلم، تلك الفضلة، تبدو، أحياناً، وكأنها الخزّان الأكبر الذي يستقي منه الإنسان قراراته الكبرى المصيرية. فقراراتنا تستند في الغالب، إلى دائرة واسعة من المعايير الفكرية والايديولوجية، المادية والمعنوية، دوافع غيرية، وإلى معايير أخرى تتعلق بالارتباط بالجماعة، أو بالكياسة الاجتماعية، أو بالذوق الاجتماعي، أو طلباً للأمان وهرباً من الوحدة، أو بدافع الحب، أو مراعاة للجمال، أو بالتقدير الايديولوجي لمصير الجماعة: الأمة، الدولة، الإنسانية، أو بدافع الاعتبار الذاتي، والمهابة، أو بالسمو الأخلاقي وبالصدق مع النفس. كل هذه الاعتبارات جميعاً لانستطيع أن نستدل عليها بتتبع تداعيات السلسلة السببية المادية التي هي موضوع العلم، وكل هذه الاعتبارات لا تخرج عن نطاق الايديولوجيا، أو عن ترسيمة المخيال الاجتماعي. وبعد أن نختار، يأتي دور تفحص ما يحيط بخيارنا من أوضاع وشروط لنجاح اختيارنا، فنسخّر تلك المعرفة لخدمة اختيارنا.

إذ إننا نستخدم الغلم ذاته لخدمة أغراضنا وأهدافنا وليس العكس، فالعلم بكليته يساعدنا على التحايل على الظواهر موضوع الاختبار، وعلى كيفية السيطرة عليها. فقرارنا، أولاً وأخيراً، قرار أيديولوجي، إن صح التعبير .

لا يهدف علم الكون (الكوسمولوجيا) إلى شرح دلالة النجوم، والكواكب، القمر والسماء والشمس اللاهبة بالنسبة لي مع أن هذا هام وجوهري لحياتي الداخلية. إن دلالة تلك الظواهر بالنسبة لمشاعرنا وأرواحنا وخيالنا الفردي والاجتماعي، هي خارج دائرة العلم، وهذا العلم لا يمكن أن يستنفذ مجمل علاقاتي بالكون: إن شروق الشمس

وغروبها، والليل إذا عسعس والنهار إذا تنفس، وهدير البحر، وانتظام النجوم، وإطلالة القمر الفضي. واتساع القبة السماوية لها مغزى خاص، وجدي بالنسبة لنا كبشر، ولها أهمية قصوى. إلاّ إنها ليست موضوعاً للعلم. فيجب التسليم بوجود شعر في كل مكان، كما يوجد نشاط علمي يمكن أن تصبح كل الظواهر موضوعاً له، لكن يظل هذا النشاط عاجزاً عن احتواء جوانب الظواهر كلها. إن إحساسي بالألم، والدهشة، والخوف، والمتعة، الاعتزاز والفخر، والطرب، وحب الحياة لا تستنفذه كل معرفتي للسلسلة السببية الفيزيقية المصاحبة لهذه المشاعر. كما أرادت السلوكية. بل إن العلم نفسه لا يتحرر تماماً من تصورات الايديولوجيا، كما إن الايديولوجيا ليست مفصولة عن التأثر بالنظم العلمية السائدة. ألم يُحِلْ / لوكاش/ النظرة الميكانيكية (النيوتينية) للعالم إلى النزعة الفكرية البرجوازية. وإذا تذكرنا، فإن /كانغلهام/ أقام تمييزات تسمح بالنظر إلى العلم بحسب نطاقه وممارسته، والعلم يستوحي الكثير من السياقات الايديولوجية المسيطرة. والمعرفة كما يشرح/ التوسر/، ليست "كما تتصور النزعة الاختبارية، أمام موضوع خالص هو الموضوع الواقعي، فالواقع العلمي ليس هو الواقع المعطى، والمعطيات في العلم تكون بمثابة نتاج، فمهما رجعنا القهقرى نجد بنية (من الحدوس والتمثلات تمتزج بين عناصر حسية، وأخرى تقنية وأخرى أيديولوجية"(٢٩)

وعلاوة على شرح/التوسر/ هذا، وعلى نقد/فوكو/، ونقد البنيوية للعقلانية المركزية، فالاتجاهات السائدة اليوم في العلوم الانسانية الحديثة تقوم على الاعتقاد بأن الحقيقة متعلقة بإحداثيات الواقع الاجتماعي التاريخي، وأن الفكر، استناداً على حاجته ووضعه، يعيد تركيب الواقع.

١٠ـ يبدو أن إشكالية العلاقة بين العلم والايديولوجيا، في زمننا، تحتل نفس الموقع الذي كانت تحتله في العصر الوسيط إشكالية العلاقة بين

منطق الدين ومنطق الفلسفة، وإن كان هذا يتم على أسس جديدة وتركيب جديد.

لا يمكن نكران التداخل بين العلم والأسطورة والدين والايديولوجيا، ويبدو إن المجال الوحيد للتداخل، بين العلم والأشكال الأخرى للوعي الاجتماعي، إنما يتعلق بالمجال المعرفي (مقال الحقيقة)، حيث سيحتل العلم الوظائف المعرفية من هذه الأشكال للوعي، أما طريقة النظر إلى العالم ككل (النظرة البطليموسية، النظرة النيوتنينية، النظرة الانشتاينية) فهي التي يستقيها الوعي السائد من العلوم السائدة، وهي تتطور مع تطور العلم، وفي الحالات التي يتوقف فيها النظر العلمي، أو يترك فيها العلم فجوة معرفية أمامه عندها يأتي الخيال الاسطوري، والديني، والايديولوجي لملء ذلك الفراغ بتقديم صورة مبتكرة عنه. وقد تأثر العلم دائما بالصور العمومية الخيالية التي رسمها الإنسان عن نفسه وعن العالم. أما خارج الوظيفة المعرفية، فان العلم يظل على حافة المخيال الاجتماعي ولا يحل محله. والمخيال الاجتماعي يظل يستفيد من العلم لتحقيق أهدافه، وتستخدم الايديولوجيا العلم (كوسيلة) لتحقيق أغراضها الاجتماعية (الايديولوجية)، وبدراسة الاشتراطات التي يرسمها الواقع لتحقيق ما تريده. ولترتيب طموحها مع ما يزخر به الواقع من إمكانيات، ولكن أيّاً كانت الايديولوجيا فهي لا يمكنها أن تحل محل العلم. كما أن العلم لا يمكنه أن يحل محلّها.

إن الايديولوجيا هي التي ترسم غايات الفعل الاجتماعي، أما العلم فيقدم لنا الوسائل المجدية لتحقيق تلك الغايات، إذا كانت تلك الغايات (واقعية). بمعنى إن الواقع نفسه يعطى إمكانات تحققها. لقد تخلص / هيوم/ في مجال الأخلاق من فكرة التوازي بين مجال الأخلاق والمعرفة، وأدرك أن الأحكام الأخلاقية لا تعبر عن (الحقيقة)، وإنما تعبر عن مشاعر الاستهجان والاستحسان، أي إن التمييز بين الرذيلة والفضيلة لا يُدرك (بالعقل) معارضاً

بذلك التصور الرياضي للأخلاق عند (سينوزا) من قبل، وتصورات (العقل) العملي عند / كانت/ فيما بعد. وقد اعتبر/ هانزراشينباخ/ أن الصفات المميزة للتوجه الأخلاقي، كجزء من الايديولوجيا، إنما هي بمثابة أمر تصدره سلطة عليا:ا لله، أو الضمير، أوالقانون، وهذا الأمر مُقترن دائما بالتزام وإلاّ ما كان أمراً أخلاقياً. والأمر الأخلاقي هذا يُغرس فينا (بالقوة). أكان عن طريق الأب أو المعلم، أو عن طريق ضغط الجماعة[٣٠]. ومثلما قال /كرين برينتون/ :" إن تتبُّع المعرفة العلمية قد يكون جزءاً من قيمنا الغربية، ولكنه لا يستطيع أن يصنع تلك القيم"[٣١] ولقد ذهب راسل في نفس الاتجاه عندما أكد إنه " مهما كان مقدار ما يعرفه المرء فإن هذا لن يؤدي في ذاته إلى حل مشكلة ماينبغي (....) العقل يستطيع أن يقوم بدور التوجيه والضبط بالنسبة للإرادة والانفعالات،(...)، ولكننا لو شئنا الدقة الكاملة لقلنا إن الإرادة هي التي تختار الغايات (...) إننا لا نستطيع تقديم سبب علمي لإثبات أن من الشر معاملة الغير بقسوة مُتعمدة (..) لماذا كانت القسوة شراً، فهو أمر لست على ثقة من أنني أستطيع تقديم أسباب رصينة تعلله (...) ولكننا نود ممن يؤمنون بالرأي المعاكس أن يطرحوا على أنفسهم هذا السؤال: هل آراؤنا في هذه المسائل مستقلة عن حقيقة كوننا نعتنقها"[٣٢] .

يمكن القول، بعد هذا، إن العلاقة بين العلم والايديولوجيا شبيهة بعلاقة اللزوم القائمة بين الغايات والوسائل، أو بين الغايات البعيدة والقريبة، أو الغايات الأولية والثانوية، وحيث تصبح العلاقة ذات محتوى معرفي، يُستخدم فيها العلم كوسيلة للغاية الايديولوجية، أو وسيلة لترتيب الأولويات السببية بين الغايات القريبة والبعيدة. وترشيد وسائلنا، فالعلم لا يرسم الغايات ولا الأهداف لأن موضوعه ما هو كائن، أما الايديولوجيا فموضوعها ما يجب أن يكون.

يمكننا هنا أن نستذكر /هانز راشينباخ/ ونقيس ما يقوله عن العلاقة بين العلم والأخلاق على العلاقة بين العلم والايديولوجيا التي تحتوي على

الأخلاق. حيث يذهب إلى أن " الفلسفة العلمية قد تخلت نهائياً عن خطة وضع قواعد أخلاقية (ايديولوجية- مني) فهي تنظر إلى الغايات الأخلاقية (الايديولوجية) على إنها توابع لأفعال إرادية، لا للمعرفة، وكل ما يمكن أن تتناوله المعرفة هو العلاقة بين الغايات، أو بين الغايات والوسائل"(٣٣)

١١- بشّر البعض خاطئا بأفول الايديولوجيا، وبأن العلم سيحتل مكانها، البعض اعتقد أن سلطة التكنولوجيا في المجتمعات الحديثة المعزّزة باستمرار ستحيل الثقافة إلى تابع لها. ويحق لنا هنا أن نتساءل: أليس الرأي القائل: إن انزياح الثقافة نحو العلم أو نحو التقنية، مجرد تصور ايديولوجي لا غير؟

والحال إن كل تلك التصورات التي تبشر بنهاية الايديولوجيا، وسيادة العلم محلها، تنطلق من مقدمة خاطئة، وهي اعتبار الايديولوجيا ذات وظيفة معرفية فحسب. والحقيقة ان وظيفة الايديولوجية، كشكل من أشكال المخيال الاجتماعي، متعددة الأبعاد، وأحد هذه الأبعاد (فعاليتها) الاجتماعية عندما تتبناها قوى اجتماعية، أو مجموع الكتلة الاجتماعية، وما تفرضه المفارقة التاريخية بين الخيال والعمل، أو الضرورة التي يفرضها التباين أو الفجوة بين عدم قدرتنا على الإحاطة بالمستقبل، واضطرارنا للعمل على هديه. أولإعطاء التبرير والمعنى لحياة الجماعة ولعملها، فلا يمكن أن يستنفذ حقيقتها تحليلنا لشروط نشوئها. وردُّها إلى تقسيم العمل بين ذهني وعملي لم يقربنا من حقيقتها.

إن تبرير اعتناقنا لأية ايديولوجيا إنما يتوقف إلى حد كبير على فاعليتها التاريخية، وعلى خلقها التوازن الذاتي والاجتماعي المقبول. وزيادتها لفرص السعادة، والحرية، والعدالة/ولقد ابتعد أعلام الفكر المعاصر عن مساواة الايديولوجيا بالمعرفة، وتعاملوا معها تعاملهم مع رموز أو شفرة تدل على حقيقة مختفية (باطنية). هي ما يشكل القول

الفصل في حقيقتها. وهم بتأويلهم الإيماءات الظاهرة لها إنما يفتشون عن دلالاتها المستترة في الأعماق(٣٤)

١٢ـ علينا الاعتراف بشرعية المخيال الاجتماعي، وبشرعية تداول منطقه الخاص، وضرورته الدائمة للاجتماع البشري. وإن هذا المخيال سيظل يؤكد نفسه بصرف النظر عن اعترافنا أو عدمه. والمهم في هذا المجال هو أن يُعطى لكل ذي حق حقه: بمجال الوعي الاجتماعي (الايديولوجي)، ومجال العلم والبحث العلمي. كما يحتم علينا اعترافنا بالحق الديمقراطي، الاعتراف للأفراد بحق الإيمان، والاعتراف بتعدد مستويات الحقيقة، ما دام هذا الإيمان، وهذا الحق لا يتعارض مع حرية الآخرين، أو حرية البحث العقلي والعلمي.

إن العلمانية أكدت شرعيتها كنزعة دنيوية مهتمة بالأرضي والكوني، وبرغائب الإنسان في السعادة في هذا العالم، وأزاحت القداسة عن الدولة ورجالها. وأرجعت السياسة إلى اللغة الأرضية.

ورفعت القيود أمام حرية البحث الإنساني عن تنظيم نفسه وبيته وبنائه الاجتماعي والسياسي. وأكدت على الثقة بالعقل والإعلاء من شأن العلم في اكتشاف الغامض والمجهول دون أي اعتبار أو عقبات أو محرّم. أقول إن تلك العلمانية المبررة تاريخياً ومنطقياً سنجدها، عندما تتعدى هذا التفسير المقبول، تنقلب إلى مذهب عقدي دوغمائي، أو بمثابة دين عصبوي شبه وثني له اكليروسه ورموزه وطقوسه، تستخدم لغة العلم في غير مكانها الصحيح، وستواجه الفشل وتولد المصاعب وتفقد بالتالي دورها التحرري مثلما جرى عليها الأمر في الدولة الستالينية. فالعلمانية ذات النوازع الدنيوية والمهتمة بالعلم ومشاغله، وبالنشاط العلمي وبالعقل، فهي وإن تميزت في العصر الحديث، بكونها نزعة تعي وتعرف ذاتها، وتدرك متطلباتها التاريخية وشروط نجاحها، إلاّ أنها موجودة كمنطق ضمني في سلوك الإنسان ونشاطه على مر التاريخ،

واتسعت دائرة فعاليتها طرداً مع تقدم التطور التاريخي. إلاّ إنها في كل مرة تتحول فيها إلى دوغما ومذهب عصبوي (علمانوي) تصبح عقبة أمام النشاط التلقائي للإنسان، وأمام العقل، وتدفع باتجاه التحارب الاجتماعي وتدعم التوجه المعادي للديمقراطية وروح الحوار. ويمكن تلمُّس مضار هذا التوجه في كل مرة ظهر فيها وتأكد دوره.

يمكننا ملاحظة بذور هذا التوجه، منذ زمن بعيد، فقد صاحب نزعة الحداثة، والعلمانية، في كل مرة تمّت فيها المغالاة في دور العلم على حساب لغة الخيال الاعتقاد والتلقائية. نجد هذا التوجه عند بعض النخب التي شاركت في الثورة الفرنسية فحولتها إلى دين عصبوي يقود إلى مشاريع الاقتتال الثأري أو نجدها في الاكليروس النابليوني، وعند سان سيمون الذي جعل من العقل إماماً لديانة جديدة تحمل التعصب والدوغما، ونجدها عند خَلَفه/ أوغست كونت / الذي بشّر (ياللمفارقة) بشرعة وحيدة، ودين جديد، يرتكز على نظام عقلي يكتفي بوصف الوقائع، وباستنباط العلاقات من بين هذه الوقائع. وليس من الغرابة أن يُستخدم منطق (العلمانوية)، المحّولة إلى دين، ذريعة للاستعمار بحجة المساهمة في نقل الحضارة العلمانية إلى تلك الشعوب الجاهلة. فوجدنا/ جول فري/ في فرنسا، / وستيوارت ميل/ في انكلترا، المنظّرين الأعنف لهذا الاستعمار، وقد طبقت الاشتراكية (السوفييتية) نوع من العلمانوية الفقيرة، محولة العلم ولغة البحث العلمي إلى نوع من القوانين شبه الاسطورية تُصبغ عليها لغة العلم ولغة الخيال معاً وكانت ضحيتها الأولى الديمقراطية وحرية الشعب. لذا ستنهض من رقادها كل أشكال المخيال الاجتماعي المختزن في المجتمع المدني، وتعبر عن نفسها بصخب وعنف، فور أن ارتفعت تقع القبضة الحديدية للدولة السوفييتية. وكأننا لم نغادر بعد عام ١٩١٧.

لقد قال غارودي بحق " إن العلموية حيث استندت إلى التصور الماضوي الميت للعلم، إنما صارت شكلاً من الشعوذة، أو بالحري شكلاً

من أصولية توتاليتارية، قائمة على المصادرة القائلة: إن العلم" يمكنه حل المسائل كلها. وإن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه، هو شيء غير موجود، إن هذه الوضعية الحصرية تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، والإيمان.

إن هذه الأصولية العلموية المنحطة هي في آن أحد مثيرات وأحد عوامل التفكيك للثقافة الغربية. التي تغذي روحيّة تقنوقراطية فتوسع سلطاتنا، وقدراتنا التقنية، دون تأمل في الغايات الإنسانية، إنما يقود إلى تحطيم الإنسان وكوكبه" (٣٥)

وبكل الأحوال/ فالعلمانوية/ ليست هي العلم، إنها محض موقف ايديولوجي يستعير لغة العلم بشكل غير شرعي.

١٣ـ كيف نستطيع أن نرتب التخوم، والأحقيّة، بين مجال المخيال الاجتماعي لجميع اشكاله، ومجال العلم؟ باعتقادنا إن هذا السؤال تجيب عليه، بكل الأحوال، الممارسة الاجتماعية وحدها، أما إذا أردنا أن نجعل هذه الممارسة واعية وليست عمياء، فما علينا إلاّ أن نتبع الأسلوب الديمقراطي، أي أن نُعطي الفرصة لجميع أنواع الآراء في التعبير عن نفسها، والانطلاق من فكرة تعدد مستويات الحقيقة.

وعلى الرغم من إيماننا، بأن كل سلوك اجتماعي ملوّن بالايديولوجيا، فستظل، دائماً، الايديولوجيا بحاجة للعلم للتقرّب من الواقع وإن العلم سيظل بحاجة للايديولوجيا ليحدد غاياته. فكما إننا بحاجة لما هو كائن فنحن بحاجة لما يجب أن يكون، يقول جون هرمان راندل: "إن العالم بحاجة إلى فلسفة، أو إلى دين لترقية الحياة، ولكن لابد لنا من أجل ترقيتنا إن نضم شيئاً آخر غير مجرد الحياة فالحياة المكرسة لمجرد الحياة هي حيوانية (...) وإن أحسن من يرتقي بالحياة هم أولئك الذين لا يتّخذون الحياة هدفاً لهم. بل يهدفون بالأحرى لما يبدو إنه حلول تدريجي، إدخال شيء أزلي في وجودنا الإنساني.

والإيمان مهما هبت عليه العواصف فسيظل تراثاً ثميناً للإنسان.
ولكن هنالك ماهو أعظم من الإيمان: إنه الفكر"(٣٦)

هذه الحوارية بين العلم والرغبة المحمومة الفاوستية للعقل في المعرفة وبين الإيمان والمخيال الاجتماعي الرمزي هي مدار الحوار الرئيسي لعصرنا، ومدار الحوار الداخلي في قلب وعقل كل أنسان حديث، واذا كان العلم يساعدنا في ضبط الجانب التخيلي الإيماني فينا. على الأقل هذا الإيمان الذي يحرك المتدينين وغير المتدينين بتقدم العالم. هذا الإيمان الذي يعتبره / غارودي/ القاسم المشترك لأي مشروع إنساني.إن الشيء الجوهري ألا يلغي الإيمان بدور الانسان الأرضي أياً من الجوانب المستولى عليها تاريخياً انطلاقاً من الإيمان الديني. وألا يحد أو يلجّم، أبداً، الإيمان الديني الإيمان بالمهمة الانسانية الخلاقة البروميثوسية.(٣٧) وأن نعتقد بثقة، وأن ندافع بكل ما نملك من قوة عن أي إيمان واعتقاد شريطة ألا يقف هذا ضد سيادة لغة الحوار والإيمان بالحوار المتبادل، ولا مع حرية العقل ونشاطه المحموم الغلاب. وأن نظل نؤمن بأن أي مكسب للقلب، أو الخيال، أوالذوق، أو الوجدان، يمكن أن يغتني.بما يكسبه العقل بفعل الكشف العلمي والتطبيق التقني، وأن الخيال والقلب يعطيا للعلم وللعقل الغاية والدفء. فالحوارية بين العقل والخيال لن تنتهي، سيظل الخيال يعطي للحياة وللعقل الحافز والمعنى، ويأتي العلم والعقل لينظما تلك الحياة وهذا العالم.

الهوامش

١ ـ فرناند دومون، الايديولوجيات، ترجمة وجيه اسعد، وزارة الثقافة السورية، ١٩٧٧، ص ٢١٥- ٢١٦.

٢ ـ عصر التحليل، ترجمة اديب يوسف شيش، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٧٥، ص ٥٧.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٥٨.

٤ ـ مفهوم الايديولوجيا، عبدالله العروي، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٤٣.

٥ ـ تاريخية الفكر العربي الاسلامي، د. محمد أركون، منشورات مركز الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٨١.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٦٨.

٧ ـ المصدر السابق، ص ١٨٧/١٨٨.

٨ ـ فرناند دومون، مصدر سابق، ص٦٦.

٩ ـ بيير أنار، الايدبولوجيات ، المنازعات والسلطة، ترجمة احسان الحصني، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٤، ص ٤٦.

١٠ ـ د. محمد اركون، مصدر سابق، ص ٨٤/٨٥.

١١ ـ جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمة، جزء اول، دار الثقافية ، بيروت، ص ١٠٩.

١٢ ـ المصدر السابق، ص ٩٩.

١٣ ـ بيير أنار، مصدر سابق، ص ٣٤.

١٤ ـ المصدر السابق، ص ٣٤.

١٥ ـ جون هرمان راندل، مصدر سابق، ص ١٠٩.

١٦ ـ برهان غليون، نقد السياسة ـ الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١، ص ٦٧.

١٧ ـ المصدر السابق، ص ٨٥.

١٨ ـ د. محمد اركون، التراث محتواه وهويته : ايجابياته وسلبياته، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨٥، ص ١٥٩.

١٩ ـ اريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ٥٤/٥٥.
٢٠ ـ سيمون تشو داك، النمو المجتمعي، ترجمة عبدالحميد الحسن، وزارة الثقافة، دمشق، دمشق، ١٩٨٢، ص ٨٠.
٢١ ـ بيير أنار، مصدر سابق، ص ٣٩/٤٠.
٢٢ ـ برهان غليون، نقد السياسة ، مصدر سابق، ص ٢٨١.
٢٣ ـ د. محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي ـ العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٠، ص١٥١.
٢٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٣.
٢٥ ـ عبدالسلام عبدالعال، الميتافيزيقا، العلم، الايديولوجيا، الشركة المغربية للناشرين المتحدين ودار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٢٠.
٢٦ ـ ثيودور وايزرمان، تطور الفكر الفلسفي، ترجمة سمير كرم، بيروت، ١٩٧٧، ص ٦٥.
٢٧ ـ فرناند دومون، مصدر سابق، ص ٢١٥/٢١٦.
٢٨ ـ عبدالسلام عبدالعال،مصدر سابق، ص ١١٢.
٢٩ ـ المصدر السابق، ص ١١١.
٣٠ ـ هانز راشينباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢٤٨.
٣١ ـ كرين برينتون، منشأ الفكر الحديث، ترجمة عبدالرحمن مراد، الفن الحديث العالمي، دمشق ، بلا تاريخ، ص ٢٦١.
٣٢ ـ برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٣، ص ٣٢٠/٣٢١.
٣٣ ـ هانزراشينباخ، مصدر سابق، ص ٢٦٥.
٣٤ ـ عبدالله العروي، مصدر سابق، ص ٤٣.
٣٥ ـ روجيه غارودي، الاصوليات المعاصرة ـ اسبابها ومظاهرها، ترجمة د. خليل احمد خليل، دار الفين ، باريس، ص ٢٤.
٣٦ ـ جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، جزء ثان، مصدر سابق، ص ٤٢٣.
٣٧ ـ روجيه غارودي، من اللعنة الى الحوار، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٥/ ٩٦.

المحور الثاني

الأسطورة والأبحاث الحديثة

١ـ الاهتمامات الأولى في الأسطورة

الناس في عصرنا ينظرون إلى الأسطورة كأحداث متخيّلة، أو ملفّقة، بينما كان يُنظر إليها في المجتمعات القديمة البدائية بجد، وكأنها تاريخ حقيقي، ونموذج يحتذى، وحكاية حافلة بالمعاني.ويُنظر إليها بأعلى درجات التقدير لما تتصف به من قداسة ووقار مشبعة بالمعاني والرموز.

بدأ اكسينوفان في الفكر اليوناني يوجه النقد إلى عالم الميثولوجيا، ثم قاموا من بعده بإزاحة كل قيمة دينية أو ميتافيزيقية من الأسطورة. ووضعوها في تضاد مع اللوغوس (=العقل) ومع ستوريا(=التاريخ). وانتهت عندهم إلى الدلالة على كل ماليس له وجود حقيقي.

عندما أتت الأديان التوحيدية الكبرى، تابعت ما بدأه مفكرو الإغريق، فرمت كل ماليس له سند في الكتب المقدسة إلى سلة المهملات والأكاذيب. وهكذا استمر النظر إلى الأسطورة، كمجموعة من القصص الملفّقة حتى العصر الحديث حيث دشن البحث المنهجي في الأسطورة النظرة اليها.

والآن ما هي الأسطورة؟ كيف يمكننا الاقتراب بفهمنا من عالمها؟ فالأسطورة تواجهنا للوهلة الأولى بعالم من فوضى الخيال، يصعب وضعه في نظام للفهم! كيف يمكننا ـ إذا صدقنا ليفي برول ـ أن نعقلن نظاما فكريا قائما على مرتكزات لا عقلية؟ هذا العالم الذي تُفسر فيه الأمطار

كدموع للآلهة والنار هبة من بروميثوس إلى الإنسان وتصبح فيه النجوم والكواكب والرعود والعواصف قوى فوق بشرية، تُحب وتكره، تحارب وتتزوج، تهب الخير وتمنع الشر، وهي وإلى الآن تلهب خيالنا وترضي نزعتنا إلى تجاوز محدوديتنا إلى الكلي، وان كنا تجاوزناها كاعتقاد.ثمة إجماع على إن الفكر الأسطوري هو ذاك الفكر الذي عايش المراحل البدائية لعمر الإنسانية "فالأساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم، وتقدم تفسيراً يتلاءم مع مستوى هذه الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم" (١)

أما مسألة البحث المنهجي عن وظيفة الأسطورة ومضمونها وطبيعتها ومنشئها فذلك كله لم يرَ النور إلاّ منذ نهاية القرن الثامن عشر، قبل ذلك التاريخ كان يسود التفسير التمثيلي للأسطورة الذي يعتبرها محض ابتداع، يراد منه استرجاع حوادث جرت عن طريق الخيال التمثيلي.

ولقد ظل هذا التفسير ـ المفتقد إلى النظرية العلمية النقدية، سائداً منذ شيشرون مروراً بأوغسطين إلى بيكون في (حكمة القدماء)، وظلت المثيولوجيا خارج إطار الفحص العلمي المنهجي حتى نهاية القرن الثامن عشر، فحتى ديكارت في القرن السابع عشر استبعد عالم الفكر والروح والميثولوجيا بالتالي من دائرة الاهتمام العلمي لفصله بين عالم المادة ــ الروح، الجسد ـ النفس، مُبقياً فقط المادة ــ الجسد في دائرة الخضوع للقانون الطبيعي. إن سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي طبق المنهج الديكارتي على المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه: السياسة والاعتقاد، معيدا بذلك إلى الإنسان والمجتمع وحدة عالميها: الروحية والمادية رابطا بالتالي حقائق السياسة والاعتقاد بعالم البشر، فالروح والمادة ما هما في نظره سوى مظهرين لجوهر كلي واحد ولكن حتى سبينوزا الذي وضع كتب اليهود المقدسة أمام محكمة العقل الباردة

معاهدا على ألاّ "اثبت شيئا من تعاليمه أو أقبله ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام"(٢)

أقول حتى سبينوزا نظر إلى الميثولوجيا كعقائد نظرية واعية لمقاصدها بينما المناهج الحديثة ـ كما يشير كاسيرر والتي ابتدأت في نهاية القرن الثامن عشر، توافق على اعتبار الأسطورة مُبتدعة، ولكنها تزيد على هذا، ان ابتداعها تم لا شعوريا. أي لم يكن العقل البدائي واعيا لمعنى ما يخلقه وعلينا نحن، على تحليلنا العلمي أن يكشف النقاب عن ذلك المعنى المحتجب وراء ما يحصى من الأقنعة" (٣)

ـ حركة التنوير والأسطورة:

تلقّت العوالم الميثولوجية اهتماما خاصا، في القرن الثامن عشر، إن كان بغرض النقد والتصفية، أو بقصد إعلاء الشأن، فعلى النقيض من النزعة الرومانسية التي ألهبت خيالها الحكايات الاسطورية وضعت فلسفة التنوير ـ الأسطورة والفكر الميثولوجي عامة ، هدفاً لهجائها الجارح. إن فلسفة التنوير العقلانية التي كانت مرآة نظرية عكست فيها البرجوازية الصاعدة رؤيتها للعالم، جعلت من العالم صورة عن عقلها وهي بدل اعتبارها التاريخ خالقا لعقلها، جعلت من هذا العقل عقلاً مبدعاً للتاريخ، وعلى أنقاض ما كان سائداً في القرون الوسطى من تقديس لقانون ما فوق الطبيعة، جعلت من قانونها الأرضي حكماً على ما فوق، لقد رأت العالم على قدّها وقد دفعتها ثقتها اللامحدودة بالعقل ونظامه المرتكز على انتصارها الواقعي، إلى وضع كل شيء (الأفكار، العقائد، الميثولوجيا ومنها الأسطورة) تحت مشرط نقدها الحاد، وذلك أن مهمتها التي لا تعلوها مهمة كانت تحرير العقل (عقلها) من كل العقائد المختلفة لمنطقه، ولذا فالتقدم البشري الذي آمنت به " لا يكاد يكون شيئا آخر غير

الانتقال من الظلمات إلى النور ومن العتمة إلى الضياء ومن التفكير المختلط إلى التفكير الواضح" (٤)

من هذا المنظور حكمت على الأساطير والمعتقدات القديمة كلها، فوضعتها ضمن المخلفات اللا عقلية التي يجب تصفيتها بلا هوادة. ولذا فدولباخ اعتبر دفع الناس باتجاه الميثولوجيا، ما هو "إلاّ في إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالشرور الحقيقية التي يرهقهم بها أولئك الذين يحكمونهم في هذه الدنيا"(٥)

وهكذا لم يكن من قبيل المصادفة إنشاء علم الأفكار (ايديولوجيا) على يد أحد ممثليها الفكريين: (دي تراسي) بغاية صياغة منهج علمي لدراسة الأفكار والمفاهيم المجردة وتكوينها وشروط مطابقتها للحقيقة.

لعل الكلمة النهائية التي أطلقتها فلسفة التنوير على نظام الفكر الميثولوجي والأسطوري هي ماعبر عنه (تيراسي) خير تعبير لحسبانه "فلسفة طفولة العالم، وقد آن الأوان ليُخلي الساح لسن رشده، إنه من صنع الخيال"(٦) وهكذا فبدل عقلنة الأسطورة خلقوا أسطورة العقل خارج محيطه، وبدل الحكم على منطق الأسطورة من الممارسة الفعلية للإنسان عبر تاريخه الفعلي الذي أنتجها، وضعوها في إطار تاريخية العقل خارج تاريخه الذي هو صورة عنه.

ـ الرومانسية القومية.

إن البرزخ الفاصل بين أفول نجم العقلانية ونهوض الرومانسية ـ الوجه الآخر للفكر البرجوازية هو نهاية القرن الثامن عشر، فلقد عكست البرجوازية في فلسفة الأنوار ثقتها بنفسها، وجسدت في الرومانسية وعيها بالمفارقة بين أحلامها بالمستقبل والقيود المفروضة عليها في الحاضر " لقد أرادت الرومانسية نفسها مذهباً للثورة الدائمة في عصر ماكان ممكناً أن

تكون أكثر من ثورة برجوازية" [٧] ولذا لم يكن غريباً اختيارها الأسطورة ضد الواقع، والخيال ضد العقل، والطبيعة ضد الحضارة، ففي الأسطورة والميثولوجيا والثقافة القديمة وجدت خيالا لا تشوبه خشونة العقل وحساباته الباردة ووجدت اللغة والفكر هنا متطابقين مع الحساسية والطبيعة. إن الرومانسية على اختلاف مدارسها، كان لها، " موقف أساسي واحد يميل لتصوير العناصر غير العقلية ـ من تقاليد وعادات وأساطير في صورة العناصر الوضعية المبدعة للتاريخ حقاً " [٨]

لقد ألحّت حركة التنوير على الكلي والشمولي، وصورت الإنسان خارج محطاته التاريخية إنساناً مجرداً فكانت الرومانسية احتجاج الفردي ضد الكلي، وخصوصية شعب ضد الإنسانية المجردة، لقد نظرت إلى العالم والإنسان في تراثه اللامتناهي، وتنوعه اللامحدود. فإن تميزت العقلانية التنويرية بكبحها المخيال وميلها للتجريد، فالرومانسية يدفعها حنين لا يقاوم لكل ماهو غامض ولا عقلاني وبدائي وذاتي غريب، وفي الأدب الشعبي بأساطيره وتقاليده وخرافاته ستجد مبتغاها من هذا كله.

من جهة أخرى، إذا كانت الرومانسية قد أكدت الفردي بدل الكلي، فإنها وضعت بالمقابل خصوصية شعب ضد الإنسانية المجردة وعلى روح هذا الشعب بدلاً من العقل الطبيعي، ولذا امتزجت الرومانسية بفكرة الشعب: الأمة، وبالنهضة القومية وخاصة في المانيا. واذا كانت المسألة القومية الأوروبية قد وجدت شعارها(السياسي) المناسب: الدولة القومية، فإنها كانت على صعيد الفلسفة جسدته في مفهوم (روح الشعب) الذي اكتشفته الرومانسية، وأدركت به شمولية الإنسانية عبر برهاتها التاريخية الخصوصية: روح الشعب معطية بذلك الوعي الإنساني المجرّد طابعاً خصوصياً: في اللاشعور الجمعي الشعبي.

لقد تطورت في الفلسفة المثالية الرومانسية من شلينغ إلى هيجل الشاب، تلك النظرية" بأن معنى تاريخ العالم يتضمن التغيرات المتتابعة لمختلف الثقافات القومية. فالروح القومية لكل أمة تبلغ أوجها من خلال العملية الطويلة للنمو الذاتي" (٩) لقد نظر هيجل إلى فلسفة التاريخ " بوصفها نمواً لروح العالم من خلال برهاته الخاصة التي ستكوّن أرواح الشعوب الفردية"(١٠) وفضلاً عن ذلك فالفرد لا يحقق وجوده إلاّ من خلال واقع يتجاوزه، ويعبّر عنه في نفس الوقت في ثقافة الشعب.

أما شلينغ. فروح الشعب تُصبح عنده واقعاً روحياً تجد نفسها في معادلها الموضوعي: ثقافته التقليدية الأصلية الموغلة في القدم. (فروح الشعب)عند الرومانسيةيمكن إيجادها في الثقافة البكر في أساطيره وخرافاته وحكاياته البسيطة، ومن هنا حنينها الجارف لبكارة الفكر البشري. فشلينغ نفسه في فلسفة الفن، يفكر بالتناغم بين الإنسان و الطبيعة الذي وجد رموزاً ملائمة له في عالم الأساطير الوثنية مشيداً (بأهمية الأسطورة بوصفها قصيدة العالم الكبرى (..) عالم آلهة الخيال(١١) . وفي السياق نفسه يدعو شليغل دعوة مجلجلة إلى نظرة جديدة للعالم، وإلى تركيب أسطوري جديد، وإلى شعر أسطوري"(١٢)

أما هردر الذي أكد أن أصالة كل شعب تجد تعبيرها في شعره البدائي وأساطيره فقد نظر إلى الأسطورة على إنها " بقايا المعتقدات الشعبية، وبقايا تأملات الشعب الحسية، وبقايا قواه وخبراته حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وفيما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها "(١٣)، ومن هنا فإن جلّ اهتمامه منصب على دراسة أصول الثقافة الشعبية. وإذا كان كولريدج متلهفا على اكتشاف منطقة يمحي فيها التمييز بين

الكلمات والأشياء فهردر الذي يعتبره ـ كاسيرر ـ كوبرنيك التاريخ، يكاد يقول: إنه اكتشف هذه المنطقة في الفكر البدائي الأسطوري.

إن هردر الذي مال كروسو إلى الطبيعة ضد الحضارة، مفترضاً أن العقل والتقدم ينموان على حساب المخيلة يستنتج "إن أبكر اللغات كانت قاموساً للروح، وكانت في وقت واحد أساطير وملاحم مدهشة من أعمال البشر وأحاديثهم (..) فالرجل البدائي يفكر بالرموز والاستعارات والحكايات المجازية"(١٤)

وعندما وضع نظريته في الشعر، اشتق اللغة من الأسطورة. ناظراً إلى الأسطورة وكأنها نوع من اللغة الشعرية، اللغة الوحيدة التي كان الإنسان قادراً عليها في مرحلة تطوره البدائي. أما الشعر فهو الذي يحفظ الصفة الديناميكية للأسطورة.

وفيكو لا يخرج عن السياق، عندما يذهب إلى أن اللغة، بدأت بالإيماء، ثم تطورت عبر مراحل الأسطورة وإنما بالحلس هي بعينها الحكمة. وان كنا لا نعرف مصدرها"(١٥) إن اللهفة لكل ما هو موغل في القدم من ثقافة وعادات بشرية، والتي تقترب بها من بساطة الطبيعة وروح الشعب شكلت الإطار العام المسيطر على الفكر الرومانسي فبدل النظر إلى التاريخ كحركة تقدم نحو الأرقى، قاد المنطق الرومانسي إلى احترام وتقديس كل ما يقربنا من ماضي البشرية، لقد كانت الرومانسية نصرا (للمتوحش الطيّب) الذي صوره كل من برنارد دي سان بيير وجان جال روسو وشاتوبريان في كتاباتهم (١٦)

ان روسو الذي لم ينج من تأثيره سوى عدد قليل من المفكرين في نهاية القرن الثامن عشر ـ كما يقول هاوزر ـ كان أول من وضع فلسفة التاريخ، على أساس السأم الحضاري مدافعاً بذلك عن الحياة ضد التاريخ

وعن الطبيعة ضد الحضارة وقضيته الأساسية " الإنسان المتحضر منحل، وان تاريخ المدنية بأسره خيانة للرسالة الأصلية للبشر" (١٧).

لقد تركت البشرية ربيعها الحقيقي في الماضي يقول روسو: "إن الإنسان الوحشي والإنسان المتمدن يبلغان من الاختلاف قلباً وميولاً ما يكون باعثاً للسعادة العليا لاحدهما هو عامل قنوط الآخر. فالأول لا يستنشق غير الحرية والراحة، وهو لا يريد إلاّ أن يعيش ويبقى خالياً من العمل حتى إن السكون الرواقي لا يقاس بعدم مبالاته العميقة تجاه أي موضوع آخر، بينما نجد الإنسان المتمدّن نشيطاً دائماً فيعرق ويهتز ويضطرب بلا انقطاع، بحثاً عن مشاغل أشد عسراً، وهو يعمل حتى الموت لعيش أو يعدل عن الحياة نيلا للخلود" (١٨).

في هذا الطقس الفكري يمكن فهم عملية الاستقصاء الواسعة لأساطير الشعوب وفولكلورها وعملية التجميع والتبويب، التي سادت في أوربا، لكل ما يمت بصلة للحكايات الشعبية القديمة والأسطورية أليست تلك هي العناصر الأساسية المكونة لروح الشعب؟ أليست تلك أصول الثقافة الطازجة التي لم تعكرها خنوثة الحضارة الزائفة؟...

لقد شكلت الرومانسية الوعاء الذي ولدت فيه المدارس المنظمة المنهجة لأصول الفنون الشعبية ومنها: أساطيره. فليس مصادفة إذن أن تكون ولادة علم الفولكلور على يد الرومانسيين..

١ـ المدرسة الميثولوجية ـ اللغوية

في بداية القرن التاسع عشر ولدت الأبحاث المنهجية حول الميثولوجيا والفنون الشعبية بشكل عام تحت تأثير الروح الرومانسية القومية فالأخوان جريم المؤسسان تاريخياً لعلم الفلكلور ومنه الأساطير، هما بالأساس رومانسيان قوميان وقد كانا يشعران أنهما يؤديان واجباً قومياً

في جمعهما مأثورات الشعب الألماني القديمة، ليظهرا عراقة ذلك الشعب وجمال أقواله وكانا يصرحان علانية إن "حب الوطن هو الذي يحدوهما إلى أن يقفا كل هذه الأعوام على مأثورات الشعب"(١٩)

وعلى العموم فلقد ظلت مجموعة ـ غريم ـ التي جمعا فيها الحكايات الخرافية الأسطورة والشعبية تحمل قيمة ميدانية إلى الآن. ولقد أشارا في أبحاثهما إلى إن الأسطورة " مهما بدت خارقة للعادة أو مستحيلة الحدوث، إلاّ أن رواتها كانوا يتداولونها، وهم يؤمنون بأنها تعلل أسرار الحياة"(٢٥)

ولقد وضعت أبحاث الأخوان غريم الإرهاصات الأولية التي قامت عليها أبحاث (المدرسة اللغوية الميثولوجية) التي تُعتبر أول مدرسة منهجية لعلم الفولكلور ومنه الأسطورة، والتي تأثرت من جهة أخرى بالأبحاث اللغوية الناشئة، فعلماء الأساطير كانوا "أول الأمر من علماء اللغة، ولهذا السبب استخدموا الدراسات اللغوية المقارنة، واستعانوا بنتائج هذه الدراسات في تحليل الأسطورة.

تنطلق المدرسة الميثولوجية اللغوية من الافتراض القائل: ان تاريخ لغة ما هو تاريخ انحطاطهاوليس إثراءها، ونشأة الأسطورة تتوافق مع تزايد تجريد اللغة على حساب حسيتها وتشخيصها، مرجعة هذه الفترة بشكل عام إلى العصر الجرماني ـ الهندي معتبرة أن محور الاعتقاد الأسطوري يدور حول تأليه عناصر الطبيعة، وقد تفرعت هذه المدرسة إلى اتجاهين، اتجاه يجعل من الشمس المحور الأكبر للأساطير والاعتقاد الأسطوري، واتجاه اعتبر الظواهر الجوية منبعها الأصيل.

ويعد ماكس مولر: أشهر القائلين بالاتجاه الأول (الظاهرة الشمسية) مع جورج وليام كوكس، والبرت كو. لقد وضع ماكس مولر، الذي

يعتبر بحق المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، لوحة تخطيطية لتطور الفكر واللغة الانسانيين، تبدأ بالفترة التكوينية (فترة تشكيل الجذور والصيغ النحوية اللغوية) ثم الفترة الميثولوجية (تشكيل الأساطير)ثم الفترة الشعبية (تشكيل اللغات القومية)[٢١] وعلى هذا الأساس، اعتبر أن تشكيل الأسطورة يعود إلى فترة متأخرة نسبيا من الثقافة الإنسانية البدائية.

لقد ربط مولر نشأة الأسطورة بالظاهرة التي سمّاها: مرض اللغة أو اعتلالها. فاللغة يصاحبها الغموض بتطورها. فالشعوب البدائية ــ خاصة الشعوب الهندأوربية ــ عبرت عن أفكارها بكلمات لها معنى حسي خالص. إذلم يكن الإنسان قد وصل بعد إلى مرحلة التفكير المجرد، وهكذا تميّزت كلماته بطابعها الحسي. لقد وضع الإنسان اسما لكل ظاهرة طبيعية تبعاً لإحدى خصائصها العديدة، وتبعاً لذلك، كان لا بد أن تأخذ عدة موضوعات اسما مشتركا، بسبب اشتراكها بخاصية مشتركة. فالشمس يمكن ان تُسمى تبعا لخصائصها: البراقة، المحرقة، المشعة، ونفس الأسماء يمكن أن يحملها القمر والنجوم والنار. ومن هنا يستنتج مولر: إن اختلاف المصطلحات وافتقارها إلى الاستقرار لا بد أن ينتج عنه عبر الزمن اضطراب في الأفكار فيُنسى المعنى الأصلي للأسماء (الكلمات) مما يؤدي إلى ما يُعرف (بمرض اللغة) حيث تنشأ مفاهيم خيالية للظواهر الطبيعية (أي الأساطير).

وعلى هذا الأساس فلقد فسر مولر الأسطورة اليونانية التي تدور حوادثها حول (ابولون الذي يتعقب الفتاة الجملية (دافينيه) إلى أن أغاثتها الآلهة استجابة لدعائها، وحولتها إلى شجرة غار، حماية لها من (ابولون). أقول لقد فسر هذه الحكاية بارجاع (ابولون) إلى أصلها اللغوي (الشمس) ودافينيه (الفجر). وبالتالي تصبح هذه الحكاية تعبيراً رمزياً عن

كون، وشفارتز/ ممثلا الاتجاه (الجوي) فلقد اهتمّا بشكل أساسي بأصول أساطير الشعوب (الهندية ـ الأوروبية) القديمة، وانطلقا بذلك من تفسيرات لغوية خاطئة (لمولر) منتهين إلى إرجاع الأساطير إلى تأليه عناصر الطبيعة: العواصف، الرعد. ولذا سميت نظريتهما (بالنظرية الجوية).

من ناحية أخرى جاء افانسييف متأثراً بكلا الاتجاهين، ففي الوقت الذي اتفق فيه مع شفارز وكون على إرجاع الأسطورة إلى تأليه الظواهر الجوية، فهو لم يستبعد نظرية ـ ماكس مولر ـ بل إنه اعتمد عليها اعتمادا كلياً في شرحه لعملية تكون الأسطورة وذلك على أساس نظريته في (اعتلال اللغة). ولقد اعتبر إن الكمال " المادي في لغة ما يتناسب عكسياً مع مراحلها التاريخية وكلما كانت الفترة التي تُدرس موغلة في القدم كلما كانت مادتها وأشكالها أكثر غنى"[٢٣] فتطور اللغة يحمل معه لها التشتت والغموض يغلفان من ثم تدريجياً المعاني الأولية للحديث القديم، ومن هنا تنشأ عملية الخداع الأسطوري التي لا يمكن تفاديها.

يمكننا ذكر سبنسر بهذا المجال، الذي وصل ـ وان كان من منطلق آخر ـ إلى نتائج قريبة من التفسير الذي صاغته المدرية اللغوية الميثولوجية لنشأة الأسطورة. ففي معرض نقده لآراء المدرسة (الحيوية) التي اعتبرت الأساطير نتيجة التباس عقلي يُسبغ فيه الإنسان (الروحية) على ظواهر الطبيعة، فتصبح مقدسة لديه، إن سبنسر يذهب إلى أن الأسطورة ما هي سوى نتيجة التباس لغوي في أسماء الاسلاف المقدسين، فالإنسان البدائي كان يسمي أسلافه المقدسين لديه بأسماء ظواهر الطبيعة، فالبعض يسمى نجماً والآخر نمراً والثالث قمراً .. ومع التطور التاريخي نقل الإنسان اتجاه تقديسه وتعظيمه من الاسلاف ــ أصحاب تلك الأسماء الحقيقية ــ إلى

الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها، ومن هنا نشأت فكـرة إعـلاء شـأن ظواهر الطبيعة التي ستُنسج عليها حكاياته الاسطورية والاعتقادية.[٢٣].

في إطار تقييمنا لنهج هذه المدرسة ، يمكن الذهاب مـع سـوكلوف، إلى أن عرض أفكار هذه المدرسة كـاف وحـده لنقدهـا ودحضهـا.فكـلا الاتجـاهين الشمسـي والجـوي حـددا الأسـطورة في دائـرة ضيقـة جـداً، (الظواهر الطبيعية) وركزا "على المادة ذاتهـا (اللغـة) مـن دون ارتباطهـا بالمجتمع، أي بالإنسان حامل هذه المادة"[٢٤] مستندين بكل هذا إلى فهـم خاطئ للتاريخ بشكل عام، ولتاريخ اللغة بشكل خاص. ولـذا فلـم يكـن لهذه الطريقة في التفسير سوى طابع وقتي وهي لهـذا ملغـاة منـذ عشـرات السنين"[٢٥]

ـ المدرسة الانتشارية (التاريخوجغرافية)

على حساب الأخطاء الكبيرة التي قامت عليها المدرسـة الميثولوجيـة اللغوية وفي إطار إعادة النظر بأسسها جذريا، نهضت المدرسة الانتشـارية التي يُطلق عليها أحياناً اسم (المدرسة التاريخوجغرافية) فعلى أسـاس تقـدم العلم والاحتكاك الواسع بشـعوب الشـرق عـن طريـق التوسـع التجـاري الاستعماري صار مـن المسـتحيل فهـم التشـابه الكبـير بـين أسـاطير كـلا العالمين، عن طريق المدرسة اللغوية بتفسيراتها الساذجة، وهكـذا ظهـرت المدرسة الانتشارية في محاولة جديدة لفهم الفنون الشعبية (الفولوكلورية) ومن جملتها الأساطير على أسس جديدة.

لقـد اعتمـد تفسـير المدرسـة الانتشـــارية لتشــكل الأســاطير علــى التحديدات الجغرافية ـ التاريخية ـ استنادا إلى التشابه القائم بين الأسـاطير، وصرفت جهودها إلى جمع الأسـاطير ووضعهـا في مواقـع انتشـارها علـى الخريطة الجغرافية، لترسم بعد ذلك عملية انتشارها بالاستعانة بالمعلومات

التاريخية الجغرافية معا، ومن هنا مصدر شهرتها برسم خرائط جغرافية عليها الخطوط المستقيمة والمتعرجة التي تشير إلى طُرق واتجاه انتقال الموضوعات الأسطورية. فالمستشرق الألماني (تيودور بنفي) لاحظ التشابه القائم بين الحكايات الأسطورية الأوروبية، والسنسكريتية وحكايات بلدان الشرق، وأرجع ذلك إلى الصلات التاريخية، التي هيأت ظروفاً استعارت فيها الشعوب بعضها عن بعض حكاياتها الاسطورية.[٢٦]

إن عصر الإسكندر المكدوني وما قبله،وما بعده العصر الهليني، وفترة الحروب الصليبية كلها أوضاع تاريخية شكلت (كما يشير بنفي) روافد قوية للاتصال الحضاري بين عوالم العصر القديم، ولقد كانت الهند القديمة المستودع الرئيسي للعوالم الفولكلورية والأسطورية" ومن الهند رحلت الحكايا الأسطورية إلى فارس والجزيرة العربية وفلسطين ومنها إلى غرب أوروبا ولقد لعبت الشعوب المهاجرة كالعرب واليهود دورا كبيرا في نقل الحكايات الخرافية "[٢٧] أما مؤسس المدرسة الانتشارية الانكليزية اليوت سميث، فهو لم يقتصر على القول بأن العناصر الثقافية المتشابهة في حوض البحر الأبيض المتوسط وافريقيا والشرق الأدنى والهند ذات أصل مصري، بل ذهب إلى إن العناصر المماثلة في ثقافات أندونسيا وماليزيا والامريكتين تتبع نفس المصدر.[٢٨]

يمكن القول ـ بعد المقارنة مع تفسيرات المدرسة الميثولوجية اللغوية، إن نظرية الاستعارة قد نهضت على أرضية أكثر واقعية، فلقد وجهت شكوكا قوية حول الأصول الفردانية للفلكلورات القومية، التي قالت بها المدرسة الرومانسية، ولكنها في أغلب دراساتها" لا يوجد أي ذكر للأفراد الذين استعملوا الأشياء أو مارسوا العادات المدروسة"[٢٩].

لقد أغرقت نفسها في التركيز على عملية الانتقال، دون الاهتمام بالإنسان حامل الأساطير ولا بالشعب الذي يستعيرها. ولا بظروف استعارته لها. وكما قال بليخانوف: "لقد كانت ثمة محاكاة في كل في كل مكان. ولكن بين المحاكي وبين النموذج الذي يحاكيه كل ذلك الفارق الذي بين المجتمع الذي أنجب ـ المحاكي ـ وبين المجتمع الذي عاش فيه النموذج"[٣٠].

الهوامش

١ ـ د. فؤاد زكريا، الفكر العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧، ص ٦٠.

٢ ـ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ١٦١.

٣ ـ ارنست كاسير، مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية، ترجمة احسان عباس، دار الاندلس، بيروت، ١٩٦١، ص ١٤٤.

٤ ـ جان ادوار سنبله، الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الارض، وزارة الثقافة ، دمشق، ١٩٦٨، ص ٧٧.

٥ ـ روجيه جارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٧١، ص ٤٣.

٦ ـ جورج طرابيشي، الماركسية والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧١، ص ١٢.

٧ ـ المصدر السابق، ص ٣٢.

٨ ـ الفكر الالماني من لوثر ، مصدر سابق، ص ٩٢.

٩ ـ يوري سوكولوف، الفولكلور ـ قضاياه وتاريخه، ترجمة حلمي الشعراوي وعبدالحميد حواس، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦٥.

١٠ ـ جان هيبوليت، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة انطوان حمصي، وزارة الثقافة ، دمشق، دمشق، ١٩٦٩، ص٢٤.

١١ ـ عبدالرحمن بدوي، شلينغ، دار النهضة، القاهرة، ص ٣٢٤.

١٢ ـ ويليام ك. ويمزات وكلينث بروكس، النقد الادبي جزء ثالث، ترجمة الدكتور حسام الخطيب ومحي الدين صبحي، ص ٥٤٥.

١٣ ـ فريدريش فـون ديـر لايـن، الحكايـة الخرافيـة، ترجمـة د. نبيلـة ابراهيـم، دار القلـم، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٤.

١٤ ـ النقد الادبي، مصدر سابق، جزء ثالث، ص٥٤٣.

١٥ ـ الحكاية الخرافية، مصدر سابق، ص ٢٣.

١٦ ـ جان بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمـة د. محمـد عـاطف غيـث، الـدار القوميـة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٩١.

١٧ ـ ارنولد هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ جزء ثـان، ترجمـة د. فـؤاد زكريـا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ٨٢.

١٨ ـ جان جاك روسو، اصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعيتر، ار المعارف بمصـر، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٢٣.

١٩ ـ رشدي الصالح، الفنون الشعبية ، وزارة الثقافة والارشاد القومي، القاهرة، ص ١٢.

٢٠ ـ المصدر السابق، ص ٤٥.

٢١ ـ الفولكلور، مصدر سابق، ص ٧٥.

٢٢ ـ المصدر السابق، ص ٨٥.

٢٣ ـ د. محمد عبدا لله دراز، الدين ـ بحـوث ممهـدة في تـاريخ الاديـان، المطبعـة العالميـة، القاهرة، ١٩٥٢، ص ١٢٨.

٢٤ ـ محمد فهمي حجازي، اصل النبوية في علـم اللغـة والأسـطورة، عـالم الفكـر، المجلـد الثالث، العدد الاول، ١٩٧٢، ص ١٥٣.

٢٥ ـ الحكاية الخرافية، مصدر سابق، ص ٣٨.

٢٦ ـ الفولكلور، مصدر سابق، ص ٩٢.

٢٧ ـ الحكايا الخرافية ، مصدر سابق، ص ٣٥/٣٦ والفلكلور، مصدر سابق، ص ٩٢.

٢٨ ـ مليفل ج. سكوفيتز، اسس الانتروبولوجيا الثقافية، ترجمـة د. ربـاح النفـاخ، وزارة الثقافة ، دمشق، ١٨٧٢، ص٢١٢.

٢٩ ـ المصدر السابق، ص ١١.

٣٠ ـ ج. بليخانوف، تطور النظرية الاحادية في التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفـى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩، ص ١٦٦.

٢- الأسطورة والأبحاث الانثربولوجية

تمهيد: لقد نهضت النظرية التطورية للاجتماع الإنساني، منذ القرن الثامن عشر: كوندرسيه. هردر. روسو... وبظهور نظرية "كانت" السديمية، في نهاية القرن والتي عززها لا بلاس " في أبحاثه فيها بعد نكون قد شهدنا أول تعميم نظري للوجهة التطورية مبسوط على الطبيعة ذاته، على حساب التصور المتحجر (النيوتوني)لها، ولقد ثبتت الاكتشافات العلمية اللاحقة هذا الاتجاه التطوري بإعطائه أساسه العلمي الراسخ. إن كان في مجال علم طبقات الأرض، أو علوم الحياة، أوالتاريخ الطبيعي. أو أبحاث دارون التي منحته أساسه التاريخي الطبيعي.

إن بروز تلك النظريات يتوافق مع ما شهدته الأرض الأوربية، من تطورات عاصفة على كل صعيد، فنهضة الحياة البرجوازية ثوراتها العارمة لم تترك على الأرض الأوروبية حجراً على حجر، فما كان قيد الاحتمال صار واقعاً صارخاً، وبدا كل شيء يكشف فيه عن نفسه ويدل على تاريخه.

وكما ان تشريح الإنسان هو مفتاح تشريح الفرد، فتشريح المجتمع البرجوازي أعطانا مفتاح تشريح المجتمعات القديمة كلها. فلا غرابة والحالة هذه، من أن تغدو فكرة التطور، الفكرة المسيطرة بلا منازع على المناخ الثقافي للقرن التاسع عشر. أما الخلاف فسينصب حول فهم أسس

عملية التطور ومآلها. فإذا كان الباحثون المحافظون في حديثهم عن النمو التاريخي للمجتمع لم يتجاوزوا مقولات المجتمع البرجوازي. معتبرين جميع الأشكال الاجتماعية القديمة مراحل تمهيدية مبكرة للمجتمع البرجوازي الناضج، فإن المناهضون له فسيخضعون هذا المجتمع ذاته لمبضع نقدهم التاريخي إياه.

لقد شكلت نظرية سان سيمون حول المجتمع الصناعي ـ في هذا المجال ـ مفترقا نظريا حاداً. نمّى أوغست كونت الجانب المحافظ منها، بصياغته نظرية استقرار النظام الاجتماعي البرجوازي أما ماركس فقد دمج جانبها الثوري، في إطارنظريته النقدية النافية لهذا النظام ذاته.

هذان الموقفان النظريان سيلونان الصراع الايديولوجي الدائر حول تحديد مفهوم الاجتماع الإنساني حتى ستينات هذا القرن حيث سيطغى تدريجياً في قلب هذا الصراع الجانب السكوني المحافظ في الفكر الغربي على حساب حسه التاريخي، كما سيظهر جلياً في دائرة أبحاث الاتجاه الوظيفي والبنيوي للعلوم الإنسانية.

* * *

الانثربولوجيا التطورية.

لم تكن الأبحاث الأنثربولوجية بعيدة عن تركيب هذه اللوحة الفكرية ففي منتصف القرن التاسع عشر وتحت تأثير النزعة التطورية نهضت الأبحاث الانثربولوجية. ورواد هذا العلم:تايلور. لانج. ماكلينان. مورغان. فريزر. كانوا تطوريين. يحملون ـ باستثناء مورغان ـ وجهات نظر مثالية لعملية التطور على غرار كونت. منطلقين من فكرة المركزية الأوروبية: فالحضارة الأوروبية التي تجد أصولها في الحقبة الوحشية البدائية تشكل بالنسبة لهم قمة التطور ومنتهاه. أما ثقافات الشعوب

الأخرى فهي تعكس الدرجات الواطئة لسلم التطور الصاعد من الوحشية إلى الحضارة.

لذا فقد ارتكز جلّ اهتمامهم حول الثقافة البدائية بقصد معرفة أصول النظم الأوربية السائدة التي تتمظهر فيها (الطبيعة البشرية) بكامل تجلّيها، بقدر ما تجد بذورها الأولية في المرحلة البدائية، مستندين في أبحاثهم هذه إلى المنهج المقارن، وذلك باتباعهم طرق المقارنة بين تطور النظم والعقائد بتظاهراتها المختلفة لدى الشعوب المختلفة بغرض وضع سلسلة تمثل المراحل المتعاقبة لتلك التطورات مستعينين بما سموه الراسب الثقافي، أو بقايا الثقافة التي ماتزال حية في قلب المجتمعات الحالية[1]. في هذا السياق العام أتت دراستهم لأساطير الشعوب المختلفة كحلقة بدائية في سلسلة التطور الثقافي للبشرية، ولتظاهر الحياة الروحية للإنسان البدائي، صابين بذلك الكثير من الجهد لمعرفة أساطير الشعوب وآلية تشكلها وعلاقة ذلك بالظروف البدائية لحياة الإنسان فتميزت أبحاثهم عن الأبحاث الفولكلورية المعروضة سابقاً بالجدية والدقة العلمية أيضاً.

أغوست كونت:

لا يمكننا، قبل الحديث عن آراء العلوم الانثربولوجية في الأسطورة، عدم التعرض، لأغوست كونت لا لكونه قد أثر في تلك الآراء عن طريق نظريته المثالية العامة للتطور بمراحلها الثلاث: دين. فلسفة. علم، والتي صاغها على أساس موقف الإنسان النظري من العالم بل لأن له كذلك آراء خاصة في الأسطورة بسطها من خلال دراسته للمرحلة البدائية من التطور، التي وسمها بالمرحلة الدينية. قسم كونت الفترة الدينية ـ إلى ثلاث مراحل: تبدأ بالمرحلة الفيتشية، تلك النزعة الفكرية التي أسبغ الإنسان فيها على الطبيعة، والأشياء المحيطة به، حياة كحياته يخافها ويكرهها، ثم اختفت تلك النزعة حين اعتقد الإنسان، أن القوة نفسها توجد في الأشياء المتشابهة وبذلك الاعتقاد خطا الإنسان الخطوة الأولى نحو

الاستقلال الفكري فبرز الاعتقاد بتعدد الآلهة على حساب النزعة الفيتشية التي تطورت بدورها عبر مراحل عديدة إلى ديانة توحيد كانت البروتستانتية ذروتها.

إن كونت علاوة على جعله الأفكار تتطور وتتباين بفعل التوالد الذاتي بمعزل عن أساسها المادي، وبجعله الأسطورة توازي المرحلة الدينية، خاصة الفيتشية، ومرحلة الاعتقاد بتعدد الآلهة، يكون قد اعتبر لحظة المثالية الدينية في الأسطورة سابقة في الهيمنة على لحظتها المادية. لأنه بالأساس لم يحاسب الفكر الأسطوري على أساس تطور العمل الإنساني وكصورة عنه بل وضعه والوعي الاجتماعي بشكل عام، خارج إطار العلاقة الجدلية، بين الإنسان وعالمه التي سينظمها ويحددها طابع عمله الاجتماعي أساساً، فلم يدرك مغزاه ووظائفه بالنسبة للانسان القديم.

لقد كان لكونت تأثيره على رواد الأنثربولوجيا خاصة نظريته المثالية العامة للتطور التاريخي، ولكن وعلى الرغم من هذا التأثير، ظلت أبحاثه يغلب عليها الطابع الواقعي.

ادوار بيرنت تايلور(١٨٢١،١٩١٧)

لقد انصبت دراسات تايلور وتابعه الاسكتلندي اندرولانج، كما هو الحال عند مورغان سميث وماكلينان وفريزر على الثقافة البدائية بقصد معرفة أصول الثقافة الراهنة، وفي هذا السياق العام عاينوا الفكر الأسطوري، كحلقة في سلسلة التطور الثقافي للإنسانية.

أما بالنسبة لتايلور، فقد تطورت نظريته حول الأسطورة مع تطور وتعمق أبحاثه إلى أن وصلت إلى صيغتها النهائية في كتابه (الثقافة البدائية) الذي ارتكز فيه على نظرية (الانيميز)=(حيوية أو روحية الطبيعة) لفهم عالم الأسطورة، ولقد كان يرتكز في تصنيفه الأول للأساطير على قاعدة واقعية أو عدم واقعية الحدث الأسطوري، وعلى هذا الأساس قال بأن

هنالك: أساطير نقية: هي من اختراع الخيال المحض، وأساطير غير نقية: حبكها الخيال اعتماداً على أساس واقعي، منها أساطير تاريخية تعتمد أحداث واقعية جرت في الماضي، ومنها (أساطير الملاحظة): تنشأ من محاولة تفسير الرجل البدائي للظواهر والأحداث. إن تايلور ما لبث ان ينبذ هذا التصنيف بعد أن قال بروحية الطبيعة (الانيميز). تلك النزعة التي كانت فلسفة الإنسان في العصور البدائية والتي نهضت على أساسها أساطيره.

يشير تايلور إلى أن الأساطير رافقت الإنسان في ظروف حياته البدائية الوحشية، التي ما تزال آثارها ماثلة عند الشعوب واطئة التطور، وعند الشعوب المتحضرة على شكل رواسب، أو بقايا ثقافية، وبالتالي فهي تستند على المبدأ العام، الذي تقوم عليه الحياة الذهنية البدائية ذاتها. أي مبدأ حيوية أو روحية الطبيعة. ذلك المبدأ العام، الذي تقوم عليه الحياة الذهنية البدائية ذاتها، أي مبدأ حيوية أو روحية الطبيعة. ذلك المبدأ، الذي استخلصه الإنسان البدائي من اعتقاده بواقعية الحياة المزدوجة التي يحياها: في النوم وفي اليقظة، فأحداث الحلم تعادل بواقعيتها أحداث حياته الواقعية فعلا، من هنا أتى اعتقاد الإنسان البدائي بوجود كائنين فيه: الجسد ويلتصق بالمكان الذي ينام فيه، والنفس التي تملك المقدرة على التنقل تاركة الجسد مؤقتاً كما يتجلى ذلك في الحلم، ونهائياً كما في حال الموت[٣]

يخلص تايلور من هذا، إلى ان الإنسان البدائي يعمم فكرة الروح، المستخلصة من تجربة الحلم، والموت، على الطبيعة التي حوله مصبغاً العالم كله بظواهره المختلفة بالروحية، تتقمصه قوى مستقلة عنه، تسيطر عليه. تملك قدرة الإيذاء والمساعدة، ويرجع ما يصيبه من نفع أو ضرر إلى الأرواح الصالحة منها أو الأرواح الشريرة. هذا الاعتقاد (بحيوية) الطبيعة وتقمص الأرواح لمجموع الظواهر المحيطة بالإنسان البدائي، جعلته يتعامل

مع ظواهر العالم، من شمس وقمر ونجوم ونار وزلزال وريح وبراكين وفيضانات، ككائنات مليئة بالحياة مثلها مثل الإنسان، مما يدفعه إلى نسج الحكايات حولها، وحول أفاعيلها التي تتشابه بصورة مكبرة مع ما يفعله الإنسان، وكما يقول بريتشارد: "ان تايلور حاول رغم الحيطة أن يبين: إن كل العقائد والطقوس الدينية قد ظهرت ونمت من بعض الاستنتاجات الخاطئة التي بنيت على ملاحظة بعض الظواهر الروحية كالأحلام والرؤى والمرض واليقظة والنوم والحياة والموت.(٤)

لقد ماثل الإنسان البدائي قواه وطموحاته الشخصية بظواهر الطبيعة المحيطة به، لذا فحكاياته الأسطورية التي نسجها حول هذه الظواهر ليست بعيدة عما يماثلها في العالم الإنساني، فتايلور يشير إلى أن "الشمس والنجوم والأقمار والأنهار والرياح والسحب تصبح في نظر القبائل البدائية مخلوقات حية، لها كيان شخصي متميز وتحيا حياة مطابقة تماما لحياة الإنسان والحيوان"(٥) لقد صنف تايلور الأساطير بعد أن حدد منشأها في مبدأ (روحية الطبيعة)إلى أنواع، حسب موضوعاتها، أولها: أساطير الطبيعة، تدور حوادثها حول قوى الطبيعة الخارقة، وثانيها : أساطير تفسيرية هي أكثر تعقيدا من أساطير الفئة الأولى، تهدف إلى إيجاد حلول تفسيرية راهنة لظواهر العالم. وثالثها أساطير تدور حول القبيلة وأبطالها. غير أن هذا التبويب كما يشير الدكتور أحمد أبوزيد في كتابه عن تايلور لا يقوم على حدود فاصلة بين كل نوع.

يمكن القول: أن تايلور حاول بجدية عرض العناصر الأساسية التي تقوم عليها الأساطير مثل إسباغ الحياة الشخصية والذاتية على مظاهر الطبيعة، والمبالغة والتهويل في الوصف. أو إصباغها بأسماء الأعلام وأبطال القبائل الخارقين، واستغلال الأسطورة في وضع التعاليم الخلقية أو استحضار الأحداث التاريخية عن طريق الخيال الجامح. إلاّ أنه استند إلى رافعة نظرية لاقت النقد لاحقا. فمفاهيم مثل (الروح، النفس) علاوة

على كون فكر الإنسان البدائي لم يصل إلى درجة من التجريد والتعميم ليصوغ مفاهيم كهذه، فعلاقته بالعالم تتسم بالمباشرة، وحدود ادراكه للمسافة بين الذاتي والموضوعي ترتكز إلى هامش جداً بسيط، فكما يقول فرانكفورت بحق ان الإنسان البدائي لا يعرف عالماً جامداً أبداً. ولهذا السبب عينه "لا يشخص" ظواهر الجماد، ولا يملأ عالماً فارغاً بأشباح الموتى. كما تريدنا الروحانية: أن نعتقد" (٦)

اندريه لانج:

لقد قاسم لانج أستاذه (تايلور)، انتقاده منهج ـ مولر ـ اللغوي، الذي فهم الأسطورة على أساس واقعة اعتلال اللغة أو انحطاطها، منطلقاً من وجهة نظر تايلور ذاتها، الذي اعتبر فيها الإنسان، قد أضفى في مراحله البدائية الصفة الروحية على الظواهر المحيطة به، وأكد متفقا مرة أخرى مع تايلور علىنظرية التوالد الذاتي للموضوعات الأسطورية والخرافية، ولكنه خالف استاذه، بإعطائه الأسبقية التاريخية للدين على الأسطورة، معتبراً الأساطير التي تدور حوادثها أساساً حول قوى مشخصة، حلت في مرحلة لاحقة، بدل القوى المجردة السائدة في المرحلة الدينية. وذلك التماساً من القوى الأسطورية المشخصة، بعد أن أصابها شعور بالخيبة من القوى المجردة.

إن لانج وضع تناقضاً مطلقاً بين التصور الديني القائم على العقل والسمو والرفعة الروحية وبين التصور الأسطوري الذي اعتبره نتاجاً للمخيلة، تدفع إليه النزوات.

وكما يشير الدكتور خشاب فإن الإنسانية بنظر لانج، بدأت عيشها في مرحلة دينية تتصف بأسمى المعاني، ولكن عدم تلبية مطالبها الكثيرة، دفعها إلى التماس تحقيقها من موجودات خفية ذات صفة طلسمية وكانت أول هذه الموجودات هي الاشباح والقرائن.. أو بمعنى أدق النفوس التي ستأخذ لها أشكالا مختلفة(٧).

فعلى أساس سقوط وانحلال فكر الإنسان بابتعاده عن الدين، صاغ اعتقاده الأسطوري وحكاياته الأسطورية بعد هذا، لن نجازف، إذا قلنا: ان نظرية لانج هي تطوير انحطاطي أو طبعة منحطة لنظرية أستاذه الكبير تايلور.

جيمس فريزر (١٨٥٤- ١٩٤١):

إن فريزر ينطلق من مقدمات تايلور ولانج نفسها، في وحدة الطبيعة الإنسانية، والتاريخ الواحد، والنظرة التطورية معتمدا المنهج ذاته، المنهج المقارن، وعلي الراسب الثقافي، شاهد الماضي في الحاضر، قائلا: هناك تشريحاً مقارناً للعقل، كما أن هناك تشريحاً مقارناً للجسم"[٨]

لقد حدد فريزر مراحل التطور التي مرت بها البشرية، على أساس وجهات نظر الإنسان المختلفة للعالم: السحر، الدين، العلم.

فالسحر عند فريزر يمثل الوعي البدئي للإنسان، ثم يليه الدين ثم العلم مقرراً بذلك أسبقية المرحلة اللادينية في تاريخ الوعي الاجتماعي الإنساني، يقول في ذلك" إن السحر أقدم من الدين في تاريخ الإنسانية....

وإن الإنسان عمد إلى إخضاع الطبيعة لرغباته باستخدام التعاويذ والطلاسم وحدها قبل ان يعمل على التقرب من الآلهة...ومحاولاً استرضاءها عن طريق السلوك الهادئ الدقيق الذي يتمثل في الصلاة وتقديم القربان"[١].

ولقد قارب فريزر بين السحر والعلم، ووضعهما بالتقابل مع الدين، لأن الدين يقوم على تصور قوى عاقلة تتحكم بالعالم يتم التقرب منها والتأثير عليها عن طريق الصلاة والقربان، بينما يشترك العلم والسحر، في افتراضهما أن القوانين التي تتحكم بالعالم لا شخصية ولا عاقلة". ومن هذا كان الدين الذي يفترض خضوع العالم لعوالم وقوى مدركة يمكن إقناعها بتغيير أهدافها واغراضها يقف موقف العداء الصريح من السحر،

وكذلك من العلم لأن الاثنين يسلمان بأن أحداث الطبيعة تتحدد ليس تبعا لرغبات ونزوات الكائنات الشخصية بل تبعا للقوانين الثابتة الصارمة التي تعمل بطريقة آلية، وإن كان هذا المبدأ يوجد بطريقة ضمنية فقط في السحر بينما هو صريح وواضح في العلم"[١٠].إن فريزر يحصر المبادئ التي يقوم عليها السحر، في مبدأين أو قانونين: قانون التشابه وقانون الاتصال. يحاول البدائي بالاستناد إلى القانون الأول (قانون التشابه أو الشبيه ينتج الشبيه) أن يصل إلى هدفه (الصيد مثلا) عن طريق محاكاته فعل الاصطياد ذاته، وبالاستناد إلى القانون الثاني (قانون الاتصال) يفرض تأثيره على شيء أو شخص ما، بخلق تأثيره الفعلي على ما يتصل بالشخص نفسه (ظفره شعره...الخ) وعلى هذا الأساس يسمي فريزر التعاويذ والطلاسم القائمة على قانون التشابه بسحر المحاكاة، والسحر المستند على قانون الاتصال بالسحر الاتصالي.

يشير فريزر إلى أن الإنسان البدائي يعتقد بطريقة ضمنية غير واعية.. إن المبادئ التي يستخدمها في ممارسة قوته السحرية هي ذاتها المبادئ التي تنظم عمليات الطبيعة والسلوك الإنساني" فإن السحر نسق كاذب زائف للقانون الطبيعي مثلما هو موجه ومضلل للسلوك. إنه علم كاذب زائف بقدر ماهو فن عقيم"[١١]

يعتبر فريزر أن ممارسة السحر بشكليه الاتصالي والمحاكاة، إنما هو تطبيق خاص لأحد قانوني الفكر الأساسيين وهما تداعي المعاني عن طريق التشابه وتداعي المعاني عن طريق التجاور أو الاتصال في المكان والزمان. وليس ثمة ما يعيب مبادئ التداعي في هذا، " فالواقع إنها مبادئ جوهرية وأساسية تماماً للتفكير الإنساني وإذا تم تطبيقها بطريقة سليمة فإنها تؤدي إلى العلم بينما تطبيقها بطريقة غير سليمة وغير مشروعة يؤدي إلى السحر" [١٢] وعلى أساس مبادئ الفكر السحري هذه، نهضت الحكايات الأسطورية فلقد تضمنت الطقوس الأسطورية

المقامة بقصد التأثير على ظواهر الطبيعة وما يدور منها خاصة على موسم الخصب (كطلب المطر، والعواصف، والشمس) تضمنت هذه الطقوس أسلوباً سحرياً للتأثير على الواقع، فكانت تطبيقاً جماعياً لأحد قانوني السحر. قانون التشابه وقانون الاتصال.

لقد كان أجدادنا من خلال طقوسهم المقامة حول فصل النماء والخصب، يمثلون قوى الزرع والخضرة على شكل ذكور وإناث من بينهم. فتقام الطقوس الجماعية حول زواجهم، محاكاة منهم لزواج" آلهة الغابات (تطبيقا ضمنياً لقانون سحر المحاكاة) وعن طريق هذا الزواج يتم الخصب. إنه رمزٌ تمثيليٌ للخصب.

إن فريزر يعتقد بأن السحر يتضمن عقيدة محددة في نظام الطبيعة تقف عليها الحكايات الاسطورية، مثل الزواج التمثيلي لآلهة الزرع والغابات. إلى تقديم القرابين للشمس بغرض تجديد طاقتها مع ما يرافقه من طقوس تمثيلية تحاكي ما يراد من الشمس، أو الطقوس التمثيلية المقامة حول ظواهر الطبيعة الأخرى للتأثير عليها بمحاكاة ما يُراد منها. كل هذه الطقوس السحرية كانت الجنين الذي نهضت عليه الحكاية الأسطورية.

ولذا فالأسطورة لا تتعدى أن تكون عند فريزر سوى تفسير تمثيلي للطقوس السحرية التي رافقت الإنسان في حياته البدائية، أو صورة تمثيلية للطقوس البدائية المقامة حول فصل الخصب ودورة الميلاد.

يشترك فريزر في الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه تايلور ولانج في دراسته الظواهر الفكرية، وذلك بتصوره لوحدة العقل، ووحدة تطور البشر خارج شرطها التاريخي. ولكن أبحاث فريزر تضمنت الكثير من الواقعية، لقد ربط الأسطورة بالمعاش وجعل الأسطورة التي تقف على الممارسات السحرية تتضمن نزعة مادية، كما أكد أسبقية هذه اللحظة في الوعي الإنساني، كما امتازت أبحاثه بالشمولية والحذر من الاستنتاجات النظرية المتسرعة.

وكان له تأثير محسوس على روبرتسون سميث. الذي ربط الأسطورة بالشعيرة أو الطقس، كما اعتمد عليه /فرويد/ في إنشاء نظرية الحضارة.

٢ـ الانثربولوجيا الوظيفية:

بالتواقف مع نهاية القرن التاسع عشر وتحول النظم الغربية إلى شكلها النازع للسيطرة والتوسع، تعمق الاتجاه المعادي للنظرية التطورية في الفكر الغربي، وللنزعة التاريخانية، لينصب الجهد على معرفة علاقات التقابل والتساند الوظيفي لظواهر المجتمع المختلفة، في جملة اجتماعية معطاة خارج سياق تاريخها، ولقد كانت المدرسة الوظيفية التي نقلت الاهتمام من معرفة أصول النظم إلى تحديد كيفية عملها وتأثيراتها الوظيفية المتقابلة خير مثال عن الاتجاه النظري الجديد.

يمكن القول: إن الوظيفية تصدر مباشرة عن أبحاث دوركايم بغض النظر عن أصولها الفكرية البعيدة التي يُرجعها البعض كالدكتور عاطف وصفي إلى "مونتسيكيو" الذي أشار في "روح القوانين" إلى ارتباط الظواهر الاجتماعية بعضها ببعض في مجتمع ما ارتباطاً وظيفياً، أو إلى هربرت سبنسر، كما يقول بذلك "بريتشارد" مستنداً على ما قرره "سبنسر" من أن تطور الاجتماع الإنساني هو استمرار طبيعي لازم عن التطور العضوي، وإن التطور ذاته يعمق تقسيم العمل،كما يعمق بنفس الوقت ترابط أجزائه. بغض النظر عن هذا "فدوركايم" هو الذي منح الخطاب الوظيفي، وأعطاه أسسه النظرية، ومارس تأثيره الفعّال على رواد الانثربولوجيا الوظيفية أمثال "رادكليف براون" "وما لينوفسكي" "وليفي برول".

إن الوظيفية ـ التي هي بالتحليل الأخير فلسفة الوضع الراهن ـ ارتكزت على معرفة الكيفية التي يعمل بها النظام في الترابط الوظيفي لظواهره، متناسية إن ما هو وظيفة، بالنسبة للمجتمع، علاوة على عدم ثباته تاريخياً ـ يختلف تحديده باختلاف الفئات أو الطبقات الاجتماعية إن

المدرسة الوظيفية لم تقتصر أبحاثها على الوضع الاجتماعي المعاصر، بل نقدته بتعرضها للأساطير لمعرفة وظائفها في المجتمعات القديمة البدائية. ناقلة اخطاءها المنهجية إلى هناك.

ـ أميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧):

لم يهتم دوركايم بالمشكل التاريخي للظاهرة الاجتماعية ولا بأسلوب الانتاج الاجتماعي أو بالفئات والطبقات المرتكزة عليه، فكما إن الحياة النفسية ليست مشتقة من الخلية اشتقاقاً مباشراً. فما هو اجتماعي ـ مستقل كذلك عن الأفراد وخارجي بالنسبة لمشاعرهم.(١٣)

إن الاجتماعي عند دوركايم سابق على الفردي، ويرتكز ويتحدد بالتصورات الجماعية الكبرى. التي تشكل الوعي الاجتماعي. فالتصورات هي لحمة الحياة الاجتماعية،..ووظيفتها استمرار الحشد وتماسكه، لذا فالطوطمية، التي اعتبرها "دوركايم" أقدم الديانات على الإطلاق، وتدور حول عبادة طوطم معين: نبات، حيوان..هي المجتمع يُرمز إليه بالطوطم مركز التقديس، فالقبيلة في تقديسها للطوطم إنما تقدس حياتها، فالطوطم ما هو إلاّ تجسيد مادي أو رمز "للمانا" الروح الثابتة في أرجاء الكون، وهي بالتحليل الأخير اسقاط الروح الجماعية على الكون، أو تعبير مؤكد على العقل الجمعي، أوالعقل الجمعي في صورته الغيبية. والطوطم الذي يبدو رمزاً لقوى غيبية، هو عند " دوركايم" روح العشيرة مرموزاً إليها به لذا فالعشيرة التي تقدس الطوطم إنما تقدس نفسها، فالطوطم له وظيفة جمع العشيرة وخلق الوحدة المتماسكة بداخلها. إذ إن العقل الجماعي ـ كما يشير "دوركايم" ـ يلجأ للوسائل الناجعة لحفظ وحدة الجماعة. إن مصدر الاحترام المعطى للطوطم ما هو إلاّ نتيجة الإحساس بقوة أخلاقية تفرض نفسها فرضاً على الأفراد، ولقد أحسَّ بهذه القوى الأخلاقية كل فرد من الجماعة البدائية، وعلى الأخص، في الاحتفالات الطقوسية المتكررة التي يقيمها الإنسان البدائي. ويشير "دوركايم" إلى ذلك بقوله:

إذا أمعنا في درس الأصول الاجتماعية التي تعيش فيها أمثال هذه القبائل، رأينا أن الأعياد تتناول قسماً كبيراً من حياتها، وأنها تقضي أياماً بل أسابيع بكاملها في رقص وهرج ينتج عنها نوع من القوى الكهربائية تجعل المحتفلين في حالة لا توصف من التحمس(١٤) تلك الحالة التي تهيمن عليها روح واحدة، تجعل الأفراد يعتقدون بوجود قوة خلقية خارجة عنهم تراقبهم وتؤثر على أعمالهم، هذه القوة الخلقية تتخذ الطوطم رمزاً لها، وتجعل من تقديس الطوطم تقديساً لها.

إن الأساطير التي يبحثها دوركايم، في هذا السياق، ليست هي الأخرى سوى تفسير لعبادات ترتكز على الحشد الاجتماعي أكثر منها تفسيراً ماورائياً للتاريخ. وأحداثها انعكاس للوضعية الاجتماعية، ووظيفتها لا تخرج عن تأمين وحدة الجماعة باعطائها الواقعة الأخلاقية قوة إلزامية. فدوركايم يعتقد أننا لا نستطيع إن نعلل الأسطورة بالتفتيش عن مصدرها في العالم المادي لأن مثال الأسطورة الحق هو المجتمع لا الطبيعة، فكل دوافعها الأساسية انعكاس للحياة الاجتماعية، وبهذه الانعكاسات تصبح الطبيعة صورة للعالم الاجتماعي فهي تعكس ملامحها الأساسية ونظمها ومعناها وأقسامها وتفريعاتها(١٥)

لعل دوركايم لا يجانب الحقيقة عندما يؤكد على الطابع الاجتماعي للأسطورة، لكن على ألا يرد هذا الاجتماعي إلى جملة تصورات جمعية، او لعقل جمعي. وصحيح إن إدراك الإنسان لقوى الطبيعة يتأثر بصورة العلاقات الاجتماعية ولكن على أن تفهم تلك العلاقات استناداً لتطور واقع علاقة الإنسان بالطبيعة. إن الطبيعة والمجتمع ليسا موضوعين خارجيين بالنسبة لبعضهما، فالإنسان يجعل الطبيعة امتداداً لقواه، وذلك بتحويله لها بالعمل والممارسة التاريخية.

- ليفي - برول (١٨٢٧-١٩٣٩):

يُعتبر أوغست كونت استاذ ليفي برول الفلسفي، أما مذهبه الاجتماعي فيصدر عن دوركايم، وعلى قاعدة هذه التأثيرات تناول بدراسته الشاملة

العقلية البدائية، وانتهى إلى أن العقلية البدائية: على نقيض العقلية المتحضرة، عاجزة عن عمليات الاستدلال المنطقي، وعلى القيام بعمليات التعليل القائمة على البرهان والتفكير المجرد، فهي فكر سابق للمنطق، تعتمد التشخيص والتعليل الغيبي لتفسر ظواهر العالم. واعتبر برول أن الفكر البدائي يسيطر عليه مبدأ يُسميه: (قانون المشاركة)، لا يفرق فيه الإنسان البدائي بين الذات وموضوعات العالم الخارجي، ويماثل به العالم المحسوس والعالم الغيبي، والكائنات المنظورة بالكائنات غير المنظورة: "فحياة الإنسان البدائي العقلية تتوقف على هذه الحقيقة الجوهرية، وهي إن العالم المحسوس والعالم الآخر لا يكونان في تصوراته إلاّ شيئاً واحداً، ومجموع الكائنات المرئية لا ينفصل عن مجموع الكائنات غير المرئية، وليست هذه الكائنات في نظره بأقل وجوداً ونشاطاً من الكائنات المرئية، بل إنها أكثر تأثيراً" (١٦)

ويقسم برول التأثيرات غير المرئية، التي تستند إليها العقلية البدائية في تعليلاتها إلى ثلاثة تأثيرات: أرواح الموتى، والأرواح بأعم معاني الكلمة، تلك التي تمتزج بعموم الظواهر: حيوان، نبات، جماد، وأخيراً الطلاسم والتعاويذ التي تعد من فعل السحرة(١٧)

إن برول يفترض حالة من الاتصال الدائم أو التشارك بين العالم المرئي والعالم غير المرئي. وتظهر عملية التشارك بين هذين العالمين بكامل تجليها في الحلم، حيث ينتقل الحالم بين العالمين متصلاً بعالم الموتى والأشياء الغيبية بكل حرية. (١٨) ويُظهر برول تأثيره بدوركايم عندما يعتبر مبدأ المشاركة هذا يحمل طابع الهوية الطوطمية فالجماعات الطوطمية تحمل تصورات جمعية واحدة كصورة عن تشاركهم في هوية واحدة يكون طوطمهم الجمعي رمزاً لهم ، وبالتالي فالطابع التشاركي لعلاقة الإنسان بالعالم ماهي إلا حصيلة رمزية لعلاقة العشيرة التشاركية التي لا يستطيع الفرد إدراك هويته خارجها.

على قاعدة هذه العقلية ما قبل المنطقية، المستندة إلى قانون المشاركة يرفع - برول - عالم الأسطورة، فالفكر الأسطوري عنده فكر ما قبل منطقي لذا تعلل الحوادث الأسطورية علل غيبية، تقوم على الصلة التشاركية التي تطبع علاقة الإنسان بالطبيعة وبين الظواهر الطبيعية وقواها الروحية من جهة أخرى، حيث تظل الجسور مفتوحة بين هذه العوالم تطبيقاً ضمنياً لقوانين التشارك التي تغلف العقلية البدائية. وكما يشير بريتشارد/ كان ليفي برول يسلم بأن المعتقدات والأساطير وعلى العموم كل الأفكار التي تسود المجتمعات البدائية تعكس البناء الاجتماعي لتلك المجتمعات.. وكرّس نفسه لبين: إن هذه المعتقدات تؤلف نسقا متماسكاً يرتكز إلى مبدأ منطقي يسميه المشاركة الغيبية(١٩).

إن برول علاوة على الفكرة الرجعية التي تساوى فيها بين العقلية البدائية وعقلية شعوب العالم الثالث ففكرته عن العقلية ما قبل المنطقية يدحضها العلم نفسه(٢٠) وعلى الرغم من جهوده الجبارة في فحص تظاهرات الفكر البدائي فقد قلل من قيمتها بإرجاعها إلى مقولة واحدة أو إلى مبدأ واحد وهو لا منطقيتها. علماً إننا لو حاولنا تعريف الفكر الميثولوجي ومقارنته بتركيب الفكر الحديث (اي العلمي) لوجدنا أن الفروق بينهما ناجمة عن الموقف والمقصد العاطفيين، لا عما يسمى بالعقلية ما قبل المنطقية"(٢١)

مالينوفسكي:

لقد وصلت (الوظيفية) إلى ذروتها على يد رادكليف براون ومالينوفسكي حيث أخذت عندهما الدراسات الانثربولوجية الطابع الميداني المحض، فقاد مالينوفسكي عام١٩٢٤ مجموعة دارسين من دول الكامنولث لهذا الغرض وأعاد براون تنظيم المعهد الأنثربولوجي في جامعة اكسفورد على أساس هذا النهج الوظيفي. ويمكن القول - في هذا المجال - إن نمط أبحاثهما المضاد للنزعة التاريخية له غرض آخر يتعدى نطاق

همهما العلمي، وهو المساهمة في حل المشاكل العملية التي كانت تعانيها الإدارة الاستعمارية(٢٢)

ولقد كان مالينوفسكي أول انثربولوجي يتعايش مع الأهالي ويستخدم لغتهم حين قام بدراساته التي استغرقت مدة أربع سنوات بمنطقة ميلانيزيا.

وفي إسقاطه التاريخ من حسابه يتفق تماما مع براون " فبدلاً من تصيُّد الأدلة عن طريق تنسيق عامل الزمن، وإسقاطه في حوادث الماضي والمستقبل للوصول إلى تتابع تاريخي أو تطوري، يجب علينا تنظيم العلاقات الاجتماعية في مجموعات (نظم اجتماعية) تعيش كلها متداخلة ومتواجدة معاً في الحاضر، وبالتالي يمكن دراستهاعن طريق دراسة ميدانية وظيفية" (٢٣).

إن هم مالينوفسكي الأساسي، هو تحديد الوظيفة الاجتماعية لكل ظاهرة في تقابلها مع الظواهر الاجتماعية الأخرى وعلى هذا الأساس تناول الأسطورة، ففي دراسته لها كان يبحث عن تحديد وظيفتها في البناء الاجتماعي، ووجده في تأمين الاستقرار للعقيدة وصون الأخلاق لخلق التماسك الاجتماعي لا غير، فهي عنده لا تحمل بحد ذاتها أية دلالة سيكولوجية عميقة ولا يمكن اعتبارها سجلاً تاريخياً لأنها بالأساس تلعب في حياة الإنسان البدائي دوراً ذرائعياً، تروى لترسيخ عاداته وعقائده السائدة(٢٤).

فالأساطير بالتحليل الأخير " تقوم في الثقافة البدائية بوظيفة لا غنى عنها، فهي تعبر عن العقيدة وتزكيها وتقننها، وتصون الأخلاق وتدعمها... وتنظّم قواعد عملية لهداية الإنسان، والأسطورة بهذا المعنى عنصر حيوي في الحضارة الإنسانية" (٢٥).

إذا ماشينا مالينوفسكي في تجزيد الأسطورة والفكر الأسطوري من تاريخها وأعطيناها دور الحافظ للأخلاق وللتماسك الاجتماعي، سيقودنا هذا إلى تدعيم فكرنا الأسطوري السائد ليصبح في موقع السيادة!

فلا أحد ينكر الوظيفة الاجتماعية لها، ولا دور الضابط الأخلاقي الذي كانت تقوم به في المجتمعات البدائية، ولكن الاقتصار على هذا الدور هو غمط للأسطورة التي كانت تمثل فيما مضى الجملة الفكرية التي يستند إليها الوعي الاجتماعي باكمله، وتلخص تجربة الجماعة الكونية وتجربة معاشها، وموقفها الفكري من هذا المعاش، وتعطيها المغزى والهدفية والقصد.

الهوامش

١ ـ اسس الانثرولوجيا الثقافية، مليفل ج. هوسكوفيتز، مصدر سابق، ص ١٧٥.

٢ ـ د. على سامي النشار، نشأة الدين، دار نشر الثقافة، الاسكندرية، ١٩٤٩، ص ٧٨/ ٧٩.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٥.

٤ ـ سير ادوار ا. ايفانز بريتشارد، الانثرولوبوجيا الاجتماعية، ترجمة د. احمد ابوزيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٤٨.

٥ ـ تايلور، الدكتور احمد ابوزيد، دار المعارف، مصر، ض ٢١٧.

٦ ـ هـ . فرانكفورت، ماقبل الفلسفة، ترجمة جبرا ابراهي جبرا، منشورات دار مكتبة الحياة، بغداد، ١٩٦٠، ص ١٦.

٧ ـ نشأة الدين، مصدر سابق، ص ١٨٩.

٨ ـ جيمس فريزر، الفولكلور في العهد القديم، ترجمة د. نبيلة الرزاز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٢١/ ٧٢.

٩ ـ جيمس فريز، الغصن الذهبي، جزء اول، ترجمة د. احمد ابوزيد، ص ٢٢٨/ ٢٢٩.

١٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٢١.

١١ ـ المصدر السابق، ص ١٠٥.

١٢ ـ المصدر السابق، ص ٢١٦.

١٣ ـ د. شارل بلوندل، المدخل الى علم النفس الجماعي، ترجمة حكمة هاشم، دار المعارف بمصر، ص ٤٤ /٦٨.

١٤ ـ ليوسف باسيل شلحت، علم الاجتماع الديني، المكتبة الارمنية، حلب، ١٩٤٦، ص ٩١.

١٥ ـ فلسفة الحضارة الانسانية، مصدر سابق، ص ١٥٢.

١٦ ـ ليفي برول، العقلية البدائية، ترجمة د. محمد قصاص، مكتبة مصر، ص ٥٣.

١٧ ـ المصدر السابق، ص ٥٤.

١٨ ـ المصدر السابق، ص ٩٧.

١٩ ـ الانثروبولوجيا الاجتماعية ، مصدر سابق، ص ٧٤.

٢٠ ـ فلسفة الحضارة الانسانية، مصدر سابق، ١٥٣.

٢١ ـ ماقبل الفلسفة، مصدر سابق، ص ٢٣.

٢٢ ـ الانثروبولوجيا الاجتماعية ، مصدر سابق، ص ٣٣/٣٤.

٢٣ ـ المصدر السابق، ص ٤٣.

٢٤ ـ فراس سواح، مغامرة العقل الاولى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص ٢٠.

٢٥ ـ الفولوكلور والميثولوجيا، عبدالحميد يونس، عالم الفكر، المجلد الثلث، العدد الاول، ١٩٧٢، الكويت، ص ١٩.

٣- الانتربولوجيا البنيوية والأسطورة

- البنيوية والأسطورة : ليفي شتراوس

إن إشارة "باشلار" إلى ميل نظرية المعرفة المعاصرة نحو كشف العلاقات القائمة بين الظواهر، وتخلّيها عن محاولة البحث عن الأصول أو العناصر أو المبادئ الأولى هي إشارة صحيحة، فهذا ميل واقعي، ويجاري برأينا التوجه العلمي شرط أن تُبحث هذه العلاقات على أساس موضوعي وفي إطار تاريخها الملموس.

لقد كانت الفلسفة القديمة، حتى مجيء (كانت)، فلسفة وجود، تطمح إلى معرفة الأصول الأولى والنهائية، لكن منذ (كانت) مروراً (بفختة)نشأ ميل مقابل أعطى للممارسة الاجتماعية دوراً خاصاً، أوصَلَه ماركس إلى حده النهائي الواقعي، بتأكيده على العلاقة قياساً على عناصرها، وعلى العلاقة الاجتماعية كمحدد للفرد، وأنه لا يمكن احتياز ظاهرة اجتماعية إلاّ بالاستيعاب المعرفي لمجموع روابطها الاجتماعية. لذا عندما أتى تأكيد الوظيفية، والبنيوية، فيما بعد، على (العلاقة) في الظاهرة الإنسانية فهما لم يطرقا باباً موصداً، ولكنهما تميزا بنظرتهما المعادية للتاريخانية: الوظيفية بأخذها الظواهر الاجتماعية كجملة معطاة خارج التاريخ. من هنا، أتى حكم /سارتر/ على البنيوية: إنها فلسفة عصر رجعي يدافع عن نفسه.

١ـ البنيوية واللغة:

يُرجع الكثير من الباحثين الفضل في ظهور المنهج البنيـوي إلى العـالم اللغوي (فريدينان دي سوسير ١٨٥٧-١٩١٣) الذي كان أول من وضع الارهاصات الأولى للبنيوية مطبقاً على اللغة. لقد فرق (دي سوسير) بـين (اللغة) و(الكلام) معتبراً جوهر اللغة نظاماً اجتماعياً مسـتقلاً عـن الفـرد، أما (الكلام) فهو التحقق الفردي لها. والعلاقة بين اللغـة والكـلام تتشـابه والعلاقة بين الجوهر والعرض، وبالتالي فموضوع علم اللسان هو (اللغــة) لا الحديث الذي كانت تنصب عليـه الدراسـات اللغويـة القديمـة. وكـان الباحثون يحضرون دراساتهم على مادة اللغة ــ أي الأصـوات ــ متتبعـين أصول كل صوت مفرد عبر تطور اللهجات المختلفة بينما (دي سوسـير) يفترض أن اللغة ليست الكل الحسـابي للجمـل المنطوقـة، بـل هـي نظـام كامن في عقل أبنـاء اللغـة يحـدد بمجمـوع الوسـائل والامكانيـات لظهـور العبارات الفردية. (فالكلام) عنصر يفترض نسقاً يحتويه، واللغة هي ذلـك النسق المنظم من العلاقات. فالدال (الكلام) عند (سوسـير) بمثابـة النظـام المادي (أصوات)، والمدلول هو محتــواه الذهـني، أمـا العلاقـة فتتـألف مـن ترابط الدال (الكــلام) بـالمدلول (المفهـوم)، وبـذا استبعد (دي سوسـير) التاريخ والزمان من بحثـه اللغـوي، لأن تتبـع تـاريخ كلمـة ــ برأيـه ــ لا يفيدنا في فهم مغزاها، والشيء الهام هو وضع اللغــة في نظـام تـترابط فيـه خارج الزمان.

عندما امتــدت أبحـاث (دي سوسـير) إلى المجـال الاجتمـاعي، جعـل المجتمع يتعرف على نفسه باعتباره لغة، على حد تعبير (زكريـا ابراهيـم). وفتح باب البحث على الأسطورة بوصفها من الدالات التي لا بد لها مـن مدلـولات. وعمـق (تروبتسـكوي) أبحـاث (دي سوسير)، حيـث نقــل موضوع دراسة اللغة من الظـاهرة اللغويـة الواعيـة (الصـوت) إلى دراسـة بنيتها غير الواعيــة، ورفـض معاينـة الألفـاظ اللغويـة ككيانـات مسـتقلة،

متخذاً العلاقة بين الألفاظ منطلقاً لتحليلها ليكشف بعد ذلك المنظومات اللغوية التي تدخل الوحدات الصوتية كأجزاء فيها. منتهياً إلى كشف القوانين العامة لمنظومتها البنيوية.

إن المنهجية الألسنية البنيوية جعلت من النظام اللغوي أساساً تقف عليه نماذج الأصوات المتعددة والتراكيب اللغوية المختلفة،وأحلت النظام والسياق محل البحث عن المعنى، فالعلاقة بين الصوت (ا+ب) ومفهوم (أب)إن هي إلا علاقة اعتباطية. وبحث اللغويات القديمة عن الرابطة بين الصوت اللغوي ومفهومه مجرد عبث لا طائل منه، ففي اللغات المختلفة نجد أصواتاً متشابهة لا تعطي معاني متشابهة.

٢ـ كلود ليفي شتراوس:

يعود الفضل (لشتراوس) في تطبيق المنهج اللغوي البنيوي على موضوعات الأنثربولوجيا منطلقاً من أن المنهج اللغوي المباشر، أعطى المفتاح لفهم العلوم الإنسانية وانحصر همُّ شتراوس الأساسي في ادخال الموضوع المدروس في مجال نسقه البنيوي، لأن حقيقة واقعة اجتماعية لاتتمثل في ظاهرها، بل تكمن في مستوى دلالي أعمق، وإن مفهوم البنية لا يستنفذه الواقع الظاهر التجريبي فهو يرتبط بنماذج بنيتها الداخلية، أو بنسق علاقتها المتقابلة. والنموذج البنيوي عند شتراوس يتصف بسمات أربع إنه يؤلف نسقاً أونظاماً من العناصر، ويكون ثانياً منتجاً مجموعة من التحولات تؤلف فيما بينها جملة من النماذج، وهو ثالثاً لا بد أن يكون قادراً على التنبؤ بالتغيرات، وأخيراً لابد أن يكفل تفسير الظواهر الملاحظة من خلال قيامه بعمله[1]

استفاد (شتراوس) من أبحاث (سوسير) و(تروبتسكوي) اللغوية. لم ينتقص عن القانون النسبي للظاهرة، ولا عن نظام ترابطها الوظيفي، ولا عن عامل يحدد مجرى تطورها، إنه يريد كشف نسقها، وكشف الآلية

التي تترابط فيها الظواهر المختلفة ضمن نسق بنيوي ما. لم يسأل لماذا بل كيف، مستلهما النماذج اللغوية لفهم الظواهر الاجتماعية الإنسانية، معتقداً " إن الفونولوجيا لا يمكن أن تختلف عن القيام، إزاء العلوم الاجتماعية، بالدور المجيد الذي قامت به الفيزياء النووية، مثلاً، حيال مختلف فروع الرياضيات"(٢)

إن (شتراوس)، الذي أراد كشف (عقل) الظاهرة تحت مظاهرها المختلفة، يعطينا انطباعاً قوياً على إنه يلاقي ماركس وفرويد في ذلك، إذ يدلل على أن العلوم الإنسانية، عند فرويد وماركس لم تعد تكتفي بالمظاهر الاجتماعية لمعرفة الحقيقة الاجتماعية، فوراء المظاهر المتعددة يركن هناك (عقل) نظام حقيقي، اكتشفه فرويد في اللاشعور تحت غطاء الشعور، وماركس دل عليه بالتمييز الذي أقامه بين وعي الناس لأنفسهم (ايديولوجيا) وبين ما هم عليه فعلاً، أما (شتراوس) نفسه فيجد خلف الرموز اللغوية (الظاهرة الاجتماعية) دلالة أعمق، هي نظام ترابطها البنيوي. فكما أن "الكلام " في "اللغة" رمز يدل على نظامها اللغوي الكامن خلفه، فكل ظاهرة اجتماعية عند (شتراوس) نظامها اللغوي البنيوي تدل عليه مظاهره (كلامه). فالبنية أشبه ما تكون بلغة اللاشعور لايمكن أن يستنفذها (ظاهر) الموضوع، ولا مجموع مظاهره إذا أخذت كتجمع كمي، إن ما يحددها هو نسق ترابطها البنيوي خارج التاريخ. فالمهم عنده، آلية ترابطها الينيوية المتزامنة، معطياً الأهمية للنسق والنظام على حساب تتبع تاريخية الظاهرة أو نموها. ومثلما يقول (ريكور): إن بنيوية (شتراوس) تعطي الأولية للأوضاع أو الأمكنة على الأشياء التي تشغلها لقد عامل الظاهرات الاجتماعية كأنظمة لغوية فالأساطير وأنظمة القرابة، تتجلى عنده كعلامات علينا كشف دلالتها التي تخفي وراءها نماذجها أو نظامها البنيوي. فلقد وجد منظومات القرابة أول مماثل للمنظومات اللغوية، وأول شاهد على ضرورة،وصحة،تعميم المنطق

اللغوي البنيوي على العلوم الإنسانية، وعلامة من علامات انتقال المجتمع الإنساني من إسار الطبيعة إلى أفق الحضارة. ويتزامن، ويتوافق هذا مع تحريم سفاح الأقارب. فاذا كان تحريم سفاح الأقارب يرتبط عند "الماركسية" بمرحلة تطور تقسيم العمل والانتقال من المشاعة البدائية إلى نواة المجتمع الطبقي، ويُفهم عند فرويد كرد فعل على الجريمة البدائية وتكفير عنها، يصبح تحريم السفاح بالأقارب أو تحريم الزواج بالإقارب، عند شتراوس عملية تتجاوز الطبيعة نفسها خالقة على أساسها بنية أكثر تعقيداً، يحل فيها التنظيم محل المصادفة، والمجتمع البشري من حيث هو ثقافة، مكان حس الطبيعة والوحشية. أما الوجه الثاني لقاعدة تحريم الزواج بالأقارب أو المحارم (الأم، الأخت، الابنة) فهو ظهور نظام المصاهرة، أي تبادل الأم، والأخت، والابنة مع ما يقابلهن، مما يعني الانتقال بالقرابة من كونها ظاهرة بيلوجية (صلة الدم) إلى ظاهرة ثقافية (تواصل) مصاهرة، في نظام من التمثلات المتقابلة، أي كنسق. من هنا استنتاجه: إن القرابة كاللغة مجرد أنظمة من أنظمة القرابة يتم عبر تبادل النساء. واعتبر حدود القرابة - كالوحدات الصوتية - عناصر ذات دلالة لا تكتسبها إلاّ باندماجها في نظام القرابة. من هنا يأتي قوله " إن دراسة مسائل القرابة تظهر اليوم بعبارات علم اللغة ذاته"(٣٥) لأن (رسالة التواصل في أنظمة القرابة، مؤلفة من النساء اللاتي يجري تبادلهن بين العشائر والأسر (بدل الكلمات في اللغة). إن قواعد الزواج والقرابة تؤمّن وتنظّم انتقال النساء بين الجماعات، مثلما هي القواعد الاقتصادية التي تؤمّن وتنظّم انتقال الأموال والخدمات: والقواعد اللغوية التي تنقل معاني اللغة. ولقد قدم شتراوس ترسيمة (لغوية) رياضية لنماذج المقايضة الزواجية بين البطون والأسر الذي يتم هنا برموز نسائية.

عند بحثه نظام الأسطورة يؤكد على إن الأسطورة لسان، بل لسان يعمل على مستوى رفيع جداً. ولقد وجد نظامها (اللغوي) في المفارقة

القائمة بين (حرف) أو شكل الأسطورة ومضمونها. أي بين تتابع أحداث الأسطورة الذي لا يخضع لأي نظام، ولا لأي قاعدة من قواعد المنطق، فهو أفق مفتوح، وبين تكرار الأساطير بالخصائص ذاتها في المناطق المختلفة من العالم. وبعد أن يؤكد على هذه المفارقة (بين أحداث لا تخضع لمنطق، والانتشار بالكيفية ذاتها في مناطق شتى من العالم) يقارن بينها وبين ما كشفه علماء اللغة من مفارقة بين وجود الأصوات اللغويةذاتها في جميع اللغات وعدم وجود ما يقابلها من المعاني نفسها، وبالتالي، وكما فشل علماء اللغة في محاولتهم فهم الضرورة الداخلية، التي ترجع المعنى إلى الصوت، إلى أن انتهوا (دي سوسير، كروبسكوي) إلى ملاحظة: (إن وظيفة اللغة الدلالية لا ترتبط بالاصوات نفسها ارتباطا مباشراً، بل بطريقة تركيب هذه الأصوات فيما بينها) [٤] هنا أيضاً، وبالكيفية ذاتها - ينتهي شتراوس - إلى رفض الطريقة القديمة التي كانت تفسر الأسطورة بالرجوع إلى أحداثها، معتمداً طريقة أخرى تركيبية تضع تلك الأحداث في نسق بنيوي، أي بتحريكه معقوليتة أعمق، معقولية المجموعات المتبادلة، حيث كل دال يعود إلى الأسطورة بفضل دورانه،بسلسلة جديدة من التمفصلات بين العلاقات التي تبديها الأسطورة [٥].

فالأسطورة عند (شتراوس) ككل كائن لغوي، مكونة من وحدات مؤلفة، شبيهة بالوحدات الصوتية في اللغة ولكنها ــ أي وحدات الأسطورة - تقع على مستوى أرفع، إذ يجب البحث عنها على مستوى الجملة[٦] والوحدات المؤلفة هذه لا تكتسب وظيفة دالة إلاّ بطريقة تركيبها لرزم علاقاتها مع بقية الوحدات الداخلة في تركيب الأسطورة. فالمنظومة الأسطورية هي التي تكشف لنا (حقيقة) الظاهرة الأسطورية لا أحداثها المعزولة. فالمعنى الكامن في الأسطورة لا يتعلق بعناصر معزولة، بل بطريقة تنسيق هذه العناصر ويقسّم (شتراوس) تلك الوحدات التأليفية

إلى أزواج تقوم بينها علاقات تقابل وتباين من أجل الاستعانة فيما بعد بهذه الوحدات التكوينية نفسها في الكشف عن النسق أو النظام الذي يضطلع بمهمة الجهاز التأليفي، متجاوزاً بذلك (الحادث) الأسطوري إلى علاقة تدل على نظام يتجاوزه ويعقله. كما يعتمد على تأليف ضروب متعددة من التقابلات بين الوحدات الأسطورية، من الفصيلة نفسها ـ تقابل الوحدات الصوتية في اللغة ـ لكي يرسم لنا لوحة مكتملة ـ على حد تعبير الدكتور زكريا ابراهيم ـ يوضح من خلالها وجود تقابل تام، بين الروايات الأسطورية المختلفة المنتسبة إلى أسرة واحدة، كأنها تعكس بعضها لبعض في حوار حقيقي يدور بين الوحدة والأخرى [٧]

لقد أقام (شتراوس) تعليله للأساطير عبر نقد ـ وعلى أنقاض، التفسيرات السابقة، فعلى النقيض من التفسيرات (اللغوية ـ الجوية) وتفسيرات المدرسة الانتشارية لم يقم بالاستقصاء عن (أصل) الأسطورة، فبدل تتبع (القراءات) المختلفة للوصول إلى (الأصل)، أخذ بمجمل تلك القراءات المختلقة لاعتبارها وجوهاً متعددة للأسطورة الواحدة. " ليس ثمة قراءة "حقيقية"، تعتبر أصلاً للنسخ الأخرى، أو الصورة المحرزة. فالقراءات كلها تنتمي إلى الأسطورة" [٨]. " فنحن نقترح بالعكس، تحديد الأسطورة بمجموع نسخها" [٩] ويصرح بأنه لا يتردد، في تصنيف فرويد بعد سوفكلس في عداد اهتمامه بالأصل، ما يهمه، فقط، السياق الذي تتحرك فيه الأحداث الأسطورية ضمن نظام عقلاني خارج الزمان،.

وإذا كان علماء الانثربولوجيا، من لانج إلى مالينوفسكي، مروراً بدوركايم،وليفي برول، يجمعون على صياغة علاقة تطابقية بين الأسطورة والطقس،تشكل فيها الأسطورة مفهوماً للطقس، ويكون الطقس فيها تطبيقاً للأسطورة على صعيد الممارسة، فإن (شتراوس) ينفي أن تكون عناصر الأسطورة والطقس متطابقة في التكوين الاجتماعي

الواحد ولفهم هذه العلاقة يلزم مقارنة الأسطورة بالمعتقدات والممارسات الطقوسية للجماعات المجاورة أيضاً. واذا كان (ليفي برول) قد وضع حداً فاصلاً بين الفكر البدائي، وفكر الإنسان المتحضر، جاعلاً من الأول فكراً غير منطقي، (فشتراوس) يعتبر الخلاف بين الفكر الأسطوري، والفكر العلمي الوضعي يتعلق بطبيعة الأشياء التي تتناولها هذه العمليات الفكرية، أكثر مما يتعلق بنوعية هذه العمليات. (١٠) ويؤكد أن الفكر البدائي كالفكر الحديث قادر على التجريد، والتبويب، والتنظيم، كما يتسم بنزوعه إلى المعرفة من أجل المعرفة. ويتميز عن العلم بافتراضه المسبق بوجود قيمة كونية يدركها البدائي بالحدس. من هنا يأتي تشبيهه الفكر (الهمجي) بالصيغة غير الواعية للغة. وإذا كان الباحث اللغوي يبحث عن النظام اللغوي في اللاوعي، في البنية اللغوية، فان الباحث الاثنولوجي يبحث عن ذلك المنطق الكامن في اللاوعي عند أصحاب الفكر الهمجي (١١)

إن ما يميز الفكر البدائي أيضاً ـ كما يرى شتراوس ـ هو كونه فكراً يرى الأشياء في ثباتها البنيوي، يرى الأشياء متزامنة في وقت واحد مخالفاً التفكير الحديث الذي يصنف الأحداث بنظرة تاريخية.

بكل الأحوال. إن (شتراوس) يضع افتراض منطقية الفكر البدائي منذ البداية. فالعقل في بنيته الشكلية هو وجود سابق للتاريخ، وإن افتراض وجود النوع الإنساني يفترض وجود الفكر الإنساني في بنيته الشكلية، وإن ما يتطور هو محتواه تبعاً لعلاقته بالعالم، أي ليس هناك من تقدم في (الذهن) ولكن هناك تقدم في المعرفة. ولم يجد ما يثبت له، أن الفكر الأسطوري والعلم يكوّنان مرحلتين متعاقبتين من مراحل الفكر الإنساني، أو أن هناك ما يسمى بالقطيعة المعرفية بينهما، لأن كلاً منهما يتسم بنشاط رمزي يتناول الاحداث انطلاقاً من بنيات.

إلى المغزى المعرفي لها، إن ما يريده فقط هو الكشف عن (عقلها) إن جاز التعبير. عن سياق ترابطها الداخلي ضمن نظام محدد يعبر عن هذا كله بشبكة من المعادلات شبيهة بالمعادلات الرياضية. وكما لاحظ تورش: " إن الصورة والأوضاع المأساوية التي يتبادلها اللسان الأسطوري ـ عند شتراوس ـ لا تكتسب دلالة إلاّ بالنسبة لوضعها في القفص. المقصود بالضبط هو اكتشاف منظومة التقابلات التي تتكون من تلك العناصر على مستويات مختلفة [٢]. والنماذج التي قدمها ـ شتراوس ـ ليست نماذج لغوية وإنما هي نماذج رياضية. لهذا لن نفاجأ إذا لم نرَ في تحليله للأساطير سوى نظام من التقابلات يتحرك على سياق محدد يمكن التعبير عنه رقمياً.

إن هم (شتراوس) هو كشف الكيفية التي تفرض بها الأسطورة مقالها ونسي تماماً ضرورة التفكير فيما تقوله الأسطورة، ومغزاها التاريخي، ودلالتها المعرفية، والمعني الذي تفتحه أمام معتنقيها. ثم الإجابة أخيراً على لماذا أنتج الإنسان وعياً أسطورياً؟

الهوامش

١ ـ مشكلة البنية، د. زكريا ابراهيم، دار الكاتب العربي، بيروت، ص ٣٦.

٢ ـ ليفي شتراوس، الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٧، ص ٥٢.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٥٣.

٤ ـ المصدر السابق، ص ٢٤٦.

٥ ـ عالم الفكر، المجلد الثالث، العدد الاول لعام ١٩٧٢، الكويت، ص ١١٠.

٦ ـ الانثروبولوجيا البنيوية، مصدر سابق، ص ٢٤٩.

٧ ـ زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، مصدر سابق، ص ٩٠.

٨ ـ الانثروبولوجيا الاجتماعية، مصدر سابق، ص ٢٥٩.

٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٥٧.

١٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٢.

١١ ـ ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق، ص ١٨٠.

١٢ ـ جان ماري اوزياس، البنيوية، ترجمة مخائيل مخول، وزارة الثقافة ، دمشق، ص ٣٨٥.

١٣ ـ عالم الفكر، المجلد الثالث، مصدر سابق، ص ١٩.

٤- التحليل النفسي والأسطورة

-١-

يتواقت ميلاد التحليل النفسـي مع انهيـار الامبراطوريـة النمساوية- المجرية في العقد الثاني للقرن العشرين. حيث مارسه فرويـد - في البـدء - كأسلوب علاجي على أمراض العصاب، ولكن مـالبثت دائـرة أبحاثـه أن اتسعت لتشمل كل المسائل ذات الاهتمام الإنسـاني، متحولـة بذلـك إلى نظرية شمولية في الفـرد والمجتمـع والحضـارة, فمؤلفـات فرويـد الطوطـم والتابو - مستقبل وهم - عسر الحضارة - موسى والتوحيد - تعدّت نطـاق الأبحاث الاكلينيكيـة، والمعاينـة لبنيـة النفـس، ولآليـة تشـكل العصـاب والذهان، أي أنها خرجـت عـن اهتمامـات علـم النفـس، لتصبح مقـالاً شمولياً في مصائر الإنسان، ولكل فاعلياته الثقافية بمعناها الواسع.

إن جهد فرويد النظري هذا ترك أثـراً لا يمكـن تجاهلـه علـى الثقافـة المعاصرة،صار أساساًفكرياً انطلق منه اتباعه ليطبقوه على أبحاثهم في الفـن والأخلاق والدين والميثولوجيا والسياسة والتاريخ..الخ.

إن ما يهمنا الآن ليس بسط نظرية التحليل النفسي، لاعند فرويد ولا عند اتباعه،ولا تتبع آثارها في الفكر المعاصر، بل سنكتفي بإلقاء بعض الضوء على تحليل فرويد وبعض مريديه الأكثر أهمية للأسطورة.

سيجمند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)

يدعي فرويد وجود بقايا وأثار ذاكرية لتجارب صادمة مرت في تاريخ البشرية الطفولي، لا تزال تؤثر فينا إلى الآن.

بهذه الفرضية التي توصل إليها فرويد، ربط علم النفس الفردي بعلم النفس الجمعي، ووضع أساس تفسيره لنشوء الحضارة التي تضم الأساطير بين نواتجها [1]

بهذا الافتراض (الحادث الذاكري الصادم) يماثل فرويد بين تاريخ البشرية وتاريخ الفرد.فإذا كان الطابع النفسي للفرد يحدده أسلوب حلّه للعقدة الأوديبية الطفلية الصادمة، فنمط حياة الجماعة يحددها كذلك أسلوب حلّها لحوادث طفولتها البشرية الصادمة أيضاً.

يذهب فرويد بعد ذلك إلى اعتبار حادث قتل الأب غيلة ــ الذي يتخيل تكراره في المجتمعات البدائية ــ هو الحادث الذاكري الأهم في تاريخ الإنسانية. حيث في غيابه عن الشعور واسترجاعه إلى ساحة الوعي فيما بعد على شكل مشوّه نهضت الحضارة. فالأثر النفسي العميق الذي تركه في مشاعر الابناء، جعل الحضارة بكل نواتجها صورة مصعّدة للضمير المذنب.

فتحت تأثير أبحاث (فريزر) حول السحر والفزع من الاتصال بالمحارم، ووصف روبرتسون سميث للوليمة الطوطمية (أكل الحيوان المقدس)، وافتراض دارون: إن الناس يعيشون في الأصل تحت سيطرة

رجل قوي عنيف غيور، وضع فرويد فرضيته الأساسية في نشوء الحضارة.[٢]

لقد افترض فرويد: إن القبيلة البدائية كانت خاضعة لسيطرة أب شرس غيور، يحتكر نساء القبيلة واضعاً التحريمات القسرية أمام رغائب الأبناء الجنسية، مما دفع بالأبناء إلى قتل أبيهم والتهام جثته مجتمعين.

إن تلك الجريمة التي تخيّلها فرويد. ستتحول عنده لتصبح سبباً ميتافيزيقياً تقف عليه الحضارة كلها. فهو يشير إلى أن ذكرى تلك الجريمة ستتركهم تحت ثقل شعور بعقدة ذنب لا يستطيعون التكفير عنه إلاّ برضوخهم مجدداً، وبمحض اختيارهم إلى قانون الأب القديم ذاته مغلفاً بثوب مقدس (الديانة الطوطمية).

إن القانون الجديد الذي اختاره الأبناء، سيقوم على قاعدة نكران الغرائز، فالشعور بالندم وعقدة الذنب، سيقذف إلى أعماق الأفراد (الأبناء) الإرغامات القسرية التي وضعها الأب سابقاً، متحولة إلى قوة حساب خلقية داخلية، أي ضمائر هي أكثر نجوعاً وتأثيراً من قانون البطش والإرهاب الأبوي القديم.

إن جوهر الوضعية الجديدة، هو تأجيل حالة الارتواء الغريزي وتنظيمها. الجريمة البدائية سيكفّر عنها على حساب مبدأ اللذة،وستشاد الحضارة كلها على مبدأ اللذة المقموع، فكل حضارة ملزمة بتشييد نفسها ـ كما يقول فرويد ـ على الإكراه، وعلى نكران الغرائز.

وهكذا وكما نرى، فقد ماثل فرويد بين تأثير الأحداث الصادمة في تاريخ البشرية وتأثير الحادث الصادم في حياة الفرد. ففي الحالين يسقط الحادث الصادم في ساحة اللاشعور، وعند استرجاعه إلى ساحة الشعور يظهر بشكل شائه. فحادث قتل الأب غيلة بعد أن غاب عن الشعور،

يتم استرجاعه ليظهر بمظهر الديانة الطوطمية، التي يصبح الطوطم فيها بديلاً رمزياً للأب، والقوانين التي تفرضها بقوة القداسة هي استرجاع معدّل لقوانين الأب القديمة التي كانت تُفرض قسراً.

وعلى نفس القاعدة، فإن حادث قتل موسى ـ الذي يعتبره فرويد الحادث الذاكري الأهم في تاريخ العبرانيين ـ غاب عن الشعور وعند استرجاعه استُرجع في ثوب عقيدة التوحيد الموسوية.

إن فرويد يشابه بالتحليل الأخير، بين آلية تكون العصاب وآلية تكون الظاهرة الميثولوجية. فكما أن العصاب نتاج حادث طفلي صادم غاب عن الشعور واسترجع على شكل سلوك عصابي، فالظاهرة الميثولوجية تماثل تلك الأعراض العصابية بوصفها أصداء لأحداث صادمة للطفولة البشرية وقد طواها النسيان (٤)

فالأحداث الصادمة في مرحلة الطفولة البشرية، هي التي صارت بمثابة المأثورات الذاكرية التي سيزداد تأثيرها قوة على مر الزمن بدلاً من أن يضعف، وستظهر مستقبلاً في التعديلات اللاحقة للمؤسسات والفاعليات النظرية، والمظاهر الحضارية على اختلافها، التي من جملتها الأساطير. لقد نظر فرويد إلى الحضارة كجهد موازٍ لخط انحطاط السعادة، وضبط الغريزة، ولتأجيل إروائها. فالأحداث الصادمة تمارس تأثيرها بقمع مبدأ اللذة، واللذة المقموعة أو المكبوتة تُصعّد حضارة. والجريمة الموجهة ضد مبدأ الواقع (الأب)، يكفّر عنها بجريمة مقابلة: تقييد مبدأ اللذة لتنهض على ذلك الحضارة، وكما عبر ماركوز: فالحضارة عند فرويد، تبدأ عندما يصبح الهدف الحيوي الأول للإنسان، وهو الإرواء الكامل للحاجات لاغياً(٥)

وهكذا ففرويد يرجع كل أوجه فعاليات الإنسان الثقافية إلى لواحق ومظاهر مصَّعدة للنشاط الجنسي. فالحضارة ـ المتعادلة عند فرويد مع الثقافة ـ بكل تجلياتها: الفن ـ اللاهوت ـ الأخلاق ـ القانون ـ الأسطورة ... الخ، ليست سوى نتاج عدم تلبية أو إشباع النشاط الغريزي من جراء فعل الكبت والكف الموجه له. وكل تقدم حضاري ستزداد معه عمليات الكف والكبت تكفيراً عن الشعور بعقدة الذنب واتقاء له.

إن عقدة الذنب، التي هي أثر للحادث الصادم البدائي الذي جرى في عتمات التاريخ ولم ينطو في حياة الجماعة. إنها عقدة تتعادل عند فرويد وعقدة أوديب في حياة الفرد. ففي كلا الحالين تُزاح الغرائز عن اتجاهها وتكبت فتغيب عن الشعور إلى أن تظهر في مرحلة لاحقة في صورة مشوهة مستعادة، والأسطورة في هذا المجال ـ ككل التجليات الحضارية الأخرى ـ هي الفعل المصعَّد لعملية الكبت هذه. أو هي العودة الثانية للحادث الذاكري الصادم بشكله المحوَّر.

إن فرويد يشابه بين الخيال الأسطوري وخيال المريض العصابي. بين أخيلة الجماعات البدائية كما تظهر في الأسطورة وبين خيال العصابيين.(٦) إن الأسطورة بالتالي، ليست سوى نتاج مركَّب أوديبي، فمرتكز العالم الأسطوري ومبعثه هو الحوادث المكبوتة الصادمة، التي تجد حدَّها النهائي في النشاط الجنسي (الليبيدو)، حيث كُبِتَت في اللاشعور واستُرجعت لاحقاً بالحكاية الاسطورية التي لا تتطابق مع أصلها وإن كانت تدل أو ترمز إليه.

إذا أردنا التحديد أكثر، نقول: إن الأسطورة عند فرويد هي كالحلم تحقيق لرغبات الإنسان الدفينة وتعبير رمزي عنها. أو هي الصورة المصعَّدة للخبرات النفسية الباطنية، المجهولة من الفرد نفسه، لأنها مكبوتة

في اعماقه، من هنا معاملة فرويد لها على نحو مشابه لمعالجته المحتوى الظاهري للحلم.

فالأسطورة كالحلم تشف عن الميول الانفعالية التي طمست أثناء الطفولة تجاه الوالدين، هي نوع من الإشباع لتلك الميول المكبوتة وتصعيداً لها. فتماشياً مع نظريته العامة التي تعطي لموقف الطفل من والديه قوة العنصر الحاسم في تطور البناء النفسي للفرد، جعل العوامل السيكولوجية التي تربط الطفل بوالديه ــ من حب وكراهية ــ المحمولة برغائب جنسية بمثابة الدفة التي توجه السياق النفسي للإنسان فرداً كان أم جماعة.

فالرغائب الداعرة المتجهة نحو الأم ستكف عن الظهور لاصطدامها بسلطة الأب أو الأخلاق والمثل والتقاليد السائدة (الأنا الأعلى)، متخفية في اللاشعور، إلاّ أن تأثيرها وفاعليتها ستظل باقية في حياة الجماعة الأسطورة.

إن آلية تشكل الحلم، تتشابه عند فرويد مع آلية تشكل الأسطورة. لذا ففرويد الذي جعل موضوع التقرب من الأم ـ بالنسبة لخط الذكورة ـ، والتقرب من الأب ـ بالنسبة لخط الأنوثة ـ من الأحلام النموذجية التي تكشف أو تدل على الانفعالات اللاشعورية المكبوتة في أعماق الفرد، أشار كذلك إلى وجود ما يوازيها من أساطير نموذجية في حياة الجماعة. منها ما يمكن رده إلى عقدة أوديب: التي تظهر في عدوانية الابن تجاه أبيه وبميوله الداعرة نحو أمه ومنها ما يُرجع إلى عقدة الكترا : التي تتجلى في ميول الفتاة الداعرة نحو أبيها وبعدوانيتها تجاه أمها.

إن اسطورة أوديب تمثل النموذج الأمثل للأساطير التي تفسر بارجاعها إلى عقدة أوديب، تلك الأسطورة التي يوجد ما يشابهها عند

كل الشعوب، وهي تتشابه واسطورة أورانوس وكرونوس وزيوس، الذين تزوجوا أمهاتهم: واثنان منهم ثارا ضد آبائهما. كما تتشابه مع الأسطورة الأفريقية التي تروي: إن السماء والأرض كانا ملتصقين في عناق أبدي إلى أن فصل بينهما أحد أبنائهما الذي قتل الأب بعد ذلك وتزوج الأم. كما يمكن ذكر أورست، الذي حين عاقب أمه إنما يعاقبها لأنها بقتلها لأبيه كشفت له عن رغائبه هو بقتله، فهو يقتل فيها افتضاح أمره أمام نفسه.

لعل النموذج الثاني من الأساطير الذي يدور حول عقدة الكترا لا يقل انتشاراً عن أساطير النموذج الأول. فمثال أسطورة /ميرها/ التي أحبت أباها وأخذت تتقرب إليه وتغريه إلى أن يضاجعها فمسختها الآلهة إلى شجرة المر الكاوي، كثيرة الانتشار في الثقافة الشعبية القديمة.(٧)

هكذا شابه فرويد لغة الأسطورة بلغة الحلم، وظهور الرغبة المكبوتة عن طريق الحلم عند الفرد بظهور رغبة الجماعة المكبوته عن طريق الأسطورة.

ولكن ـ وكما يقول غاردي: " إن الحلم ما هو إلا ترجمة لواقع موجود من قبل. أما الأسطورة فهي في أساسها دعوة إلى تجاوز أفق الحاضر نفسه"(٨)

إذا تركنا جانباً تعليق غارودي وذهبنا باتجاه الأعم، نجد فرويد لا يخرج عن أفق الايديولوجيا البرجوازية، فالصورة التي رسمها للإنسان كما يشير إلى ذلك / فروم/ بحق، لم تتجاوز إطلاقاً صورة إنسان الطبقة الوسطى في القرن التاسع عشر. فالإنسان بنظره مدفوع بغريزة تنزع إلى الإرواء، والتي يتولد عنها الإحساس باللذة، ولكن هذا النزوع الغريزي سيصطدم بمبدأ الواقع، وخوف الإنسان من هذا الاصطدام أو الاصطدام نفسه سيجعلانه يكبت

قسماً من نشاطه الغريزي الجنسي، وبمعنى آخر سيجعله (يوفر) قسما من هذا النشاط، يخفيه، ثم (يصرفه) فيما بعد عن طريق .الثقافة. فكما هي الثروة نتاج التوفير وفقاً لأسطورة الطبقة الوسطى فإن الثقافة تصبح هي أيضاً ـ عند فرويد ـ نتاج الكف الغريزي، أي نتاج التوفير للغريزة.(٩)

لقد كانت نظرية فرويد حول الحضارة والثقافة أضعف نقاط نظريته على الإطلاق، وأكثرها مثاراً للجدل والالتباس، ولكن هذا لم يقلل من تأثيرها، ككل نقاط نظريته الأخرى، على الثقافة المعاصرة. وعلى الجدل العالمي الراهن حول الثقافة. فلقد ترك فرويد وراءه أتباعاً لا تزال تتسع دائرة تأثيرهم، فتابعوا أبحاثه وطوروها في كل مجالات المعرفة، فكانت لهم آراء تقترب وتبتعد عن آرائه، إن في مجال الأسطورة أو في المجالات الأخرى، على الرغم من بقائهم تحت المظلة الفكرية الفرويدية!

كارل غوستاف يونغ (١٨٧٥- ١٩٦١)

إن يونغ أشهر أتباع فرويد وأكثرهم عقوقاً له، أعطى لمفهوم الشعور الجمعي أو السلالي، دلالة أعمق وأشمل مما هي عند فرويد، إلى درجة استخدامه له في تكنيكه العلاجي. فهو عنده شعور موروث في البنية العضوية، فكما الجسم في تطوره يحمل آثار ماضيه في كيانه الحاضر، فالعقل هو الآخر سلك سبيلاً مماثلاً بحيث يكشف عن تطوره النفسي، مما يمكن الفرد التفكير والعمل بالطريقة التي كان العرق قد اعتاد أن يفكر ويعمل بحسبها.(١٠)

إن اللاشعور الجمعي عند يونغ لا يحتوي أفكاراً محددة، بل طرائق وأساليب من التفكير، ونزعات وميول، تتبدى آثارها في الأحلام

والعصاب وتخيلات المجانين كما في الأساطير، التي كلها طرائق من التفكير تثير العجب كأنها رسوم وآثار ابتدائية[١١]

فطرق الفكر الموروثة أو النماذج والصور الابتدائية يمكن مشاهدتها كرموز في الأحلام والخرافات والقصص الشعبي والأعمال الفنية والأساطير.

فيونغ أقام الأسطورة على عالم اللاوعي الجمعي السابق على الحياة الفردية، لأن الرمز الأسطوري يرجعنا إلى عوالمنا البدائية، وعلى هذا فكلما اتسعت دلالة الرمز اقتربنا بالتالي من حدود إنسانيتنا الشمولية المخفية في لا وعينا الجمعي، لهذا نجد الأسطورة متماثلة عند جميع الشعوب، فهي قناة توصلنا بوعينا الكلي المختفي، ولذا فعندما يفقد الإنسان قدرته على صنعها يكون قد فقد صلته بالقوى الإبداعية لوعينا الأكثر عمقاً وشمولاً. إن يونغ عمق الاتجاه الغيبي الصوفي من نظرية فرويد إلى أقصاه. بدل تقريبه من حقائق الإنسان الواقعية.

أريك فروم

إن فروم، الذي حاول المزاوجة بين الماركسية والتحليل النفسي، اعتبر الأحلام كوجه ثان للحياة العاقلة وإن كانت تخضع لمنطق خاص. مخالفة حالة الصحو التي يمكن فيها ضبط النفس وتنظيمها، فحياة النوم والحلم هي الحياة التي يرجع الإنسان فيها إلى ذاته العميقة بدون قيود حالة الصحو، فأحلامنا هي الرموز التي نحكي بها مشاعرنا.

إن الإنسان في العصور البدائية ــ كما يرى فروم ــ يفهم ويعتقد أساطيره وأحلامه باعتبارها جزءاً من حياته الشخصية التي لم ينفصل عنها بعد، أما في الوقت الراهن، فالتقدم الحضاري فصل الإنسان عن حياته الشخصية وصارت حياته الشخصية غريبة عنه، فهو يعيش عالماً مستلباً فقد فيه المقدرة على فهم لغة الأسطورة والحلم، ومن الآن فصاعداً

أصبحت لغة الأسطورة والحلم لغة منسية لا ندرك فحواهـا، لقـد غـابت دلالتها عنا لغيابنا أو بتغربنا عن حياتنا الحقيقية الداخلية.

جيزا روهايم

إن روهايم الذي جعل من محاججة المادية التاريخية همّاً أساسياً لـه، اعتبر كتاب فرويد (الطوطم والتابو) فاتحة عصر جديد للعلوم الإنسـانية، وطبق نظرية فرويد حول الحضارة على أبحاثه الانثربولوجية.

لقد اتفق مع فرويد في بدء أبحاثه على اعتبـار (الجريمـة البدائيـة) هـي الخط الفاصل بـين الطبيعـة والحضـارة، بـين الهمجيـة والثقافـة، ورأى أن (فرويد) لم يكن فرويدياً بما فيه الكفايـة لارتكـاز نظريـة الحضـارة عنـده على العلاقـة القائمـة بـين الأب والأخـوة الكبـار، بينمـا نظريـة التحليـل النفسي تقضي بأن التغييرات الحقيقية تجري في عقـل الطفـل، ولـذا أشـار (روهايم) إلى وجود ثلاثة أطـراف في العشـيرة البدائيـة: الأب ــ الأخـوة الراشدين ـ الأطفال، وبالتالي فالجريمة البدائية لم يقع تأثيرها الأشد سـوى على الأطفـال،فـالطفل لم يشـاهد فقـط عمليـة اغتيـال الأب في العشـيرة البدائية، بل شاهد ما هو أمرّ وأقسى: الاغتصاب الجنسي للأم.

هذا الطفل وحده عاني صدمة مريعة كانت كافية لخلق عمليـة كبت جنسي طويلة ستصبح معلماً يميز تاريخ نشوء الحضارة[١٢]

ولكن روهايم، وفي المرحلة التالية لأبحاثه، التي دشنها بمؤلفه ــ نشـأة ووظيفـة الثقافةــ، نقـل مركـز الثقـل المؤثـر في نشـوء الثقافـة، بفروعهـا المختلفة، ومنها الأسطورة، من عقدة أوديب ـ حيث اتفق فيها مع فرويد ـ إلى (صدمة الميلاد) تلك الصدمة التي يختبرها الطفل حـين انفصالـه عـن أمه أو عن حياته (الرحمية).

فروهايم يشير إلى أن حياة الطفل الرحمية الطويلـة تجعـل مـن عمليـة انفصاله عن أمه ـ عن الرحم ـ تجربة لا تحتمل، تغدو بعدها كل جهـود

الإنسان بمثابة مشروع يلتمس به التعويض عن أمه الضائعة. فالحضارة ماهي إلاّ بديل يهرب إليه الإنسان خوفاً من بقائه وحيداً.

فبالتعارض مع تفسير فرويد للثقافة كعملية تكفير عن الشعور بالذنب، نجد روهايم هنا بصور الحضارة ـ أو عملية التثاقف ـ جهداً يستهدف تعويض الإحساس بخسارة الانفصال عن الأم، أو كما عبر عن ذلك روبنسون: إن الإنسان أصبح متحضراً لمجرد ابتغائه البقاء طفلاً.

والحكاية الاسطورية يفسرها روهايم بلغة الحلم، أي تعبيراً رمزياً عن رغبة مكبوته ـ متفقاً بذلك مع فرويد ـ أما خلافه مع فرويد فينحصر في تحديده لمصدر الرغبة المخفية، فبينما هي عند فرويد العقدة الأوديبية، تدور عنده حول التعويض عن الحياة الرحمية أو خلق البديل عنها.

وهكذا فبدل أن يعقل الأسطورة بإرجاعها إلى حياة الإنسان الحقيقية المحدودة بالعمل الإنساني الذي ينظّم طبيعة علاقة الإنسان بالطبيعة والبشر، وإذ به يفسرها بأسطورة مماثلة: صدمة الميلاد!!

* * *

لم تقتصر تأثيرات فرويد على أبحاث يونغ وروهايم وفروم. إن ما ذكرناه ما هو إلا محاولة منا للتعرف على آلية ونمط التفكير الفرويدي. فمدرسة التحليل النفسي لها ثقلها الملموس ـ بغض النظر عن إخفاقاتها ونجاحاتها ـ على البحوث الانثربولوجية المعاصرة. فهذا شامبل تبدو له الأساطير والحكايات الشعبية إسقاطاً مهوّساً للاشعور الجمعي الذي تختلط فيه الأحلام والهلوسات بالمشكلات الجنسية. كما يؤكد دورثي أجان ـ المتأثر بفرويد ويونغ معاً ـ على الصلة التي تربط الأحلام بالأساطير. فالأسطورة عنده تعيش على الدوام في اللاشعور الجمعي، فان ظهرت في الحلم فإنها تتغير تبعاً لخصائص الشخص وغرائزه خاصة الجنسية منها.[١٣]

* * *

بعد هذا يمكن القول: إن الفرويديين (نسبة إلى فرويد) وضعوا الإنسان ضمن نظرة أحادية الجانب بإعطائهم الشبقية (الليبيدو) دوراً طاغياً على الحياة الإنسانية، فقادهم هذا إلى إرجاع كل الظواهر الوعي الاجتماعي بما في ذلك الأسطورة إلى تسامي الليبيدو.

فبدل إرجاع الإنسان إلى مجمل علاقاته الاجتماعية، صار عندهم كائناً بيولوجياً تحدد مجمل أنشطته غرائزه فقط. ناسين بذلك أن حاجات الإنسان الغريزية ومنها نشاطه الجنسي ترتفع عن وظيفتها البيولوجية لتأخذ معنى إنسانياً تطبعها علاقاته الاجتماعية ومستوى رقيه الثقافي وحساسيته النفسية بطابع خاص مميز.

فعلاوة على إشارة (رايخ) إلى تناقض فرويد في تأكيده على أن الكبت يخلق الثقافة، وتأكيده المقابل على أنه يهددها ويهدمها بتوليده للعصاب، أقول علاوة على هذا، فعلى النقيض مما يقوله فرويد من أن الحضارة قامت بفضل كبت وبتر حياتنا الغريزية وتخطيها بالتسامي، إننا نعتقد أن الحضارة والتاريخ قد جرى صنعهما، على أساس تطور قواه المنتجة التي تحدد مستوى سيطرة الإنسان على الطبيعة ونمط علاقات الإنسان الاجتماعية التي يندرج في ضمنها بالإضافة إلى علاقة النفعية والعلمية والمعرفية والجمالية بالكون وبالواقع الاجتماعي، التاريخي، ان صح التعبير، تلك العلاقة ترتكز برهاتها الأولى على موقف الفرد من الزمان، والموت، والأبدية، والخلود، ووقوفه المدهوش أمام جدث الآباء والأجداد ورجوعهم إليه بالأحلام، والخواطر والتأملات، والتعامل مع المكان بكل علاقته الجدلية: بالمحدودية، والظلمة، وطموح الإنسان ليتجاوز ذاته، ورغبته في الخلود، ولقياه الأجداد الذين مضوا، أو تفسير سبب مضيهم، إن هذه العلاقة التي تتحدد بالمستوى الذي وصلته قدرة المجتمع والفرد على امتلاك الطبيعة وفهم أسرارها، هي التي من المفترض معاينتها عند دراستنا الأسطورة لمعرفة أصولها، وغايتها ودلالتها الرمزية مغزاها الاجتماعي، الكوني.

الهوامش

١ ـ سيجمند فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دارالطليعة، بيروت، ص ١٣٩.

٢ ـ سيجموند فرويد، حياتي والتحليل النفسي، دار المعارف ، القاهرة، ص ٧٧ / ٧٨.

٣ ـ سيجموند فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ص ١٠.

٤ ـ موسى والتوحيد ،مصدر سابق، ص ٨٣.

٥ ـ هربرت ماركوز، الحب والحضارة، ترجمة مطاع الصفدي، دار الاداب، بيروت، ص ٤٥.

٦ ـ حياتي والتحليل النفسي، مصدر سابق، ص ٨.

٧ ـ التلحليل النفسي للاساطير، مجلة علم النفس، القاهرة، عام ١٩٤٦، عدد ٢، مجلد ٢.

٨ ـ ماركسية القرن العشرين ، مصدر سابق، ص ٢١٢.

٩ ـ اريك فروم، فرويد، سلسلة اعلام الفكر، دار الطليعة، ص ١٣٧.

١٠ ـ د. فاخر عاقل، مدارس علم، ص ٢٢٢/ ٢٢٧.

١١ ـ وليهم رايش وآخرون، الانسان والحضارة والتحليل النفسي، ترجمة انطوان شاهين، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٥، ص ٨١.

١٢ ـ روبنسون، اليسار الفرويدي، دار الطليعة، بيروت، ص ٧٧.

المحور الثالث

الأسطورة والفلسفة



تنظر الفلسفة إلى الأسطورة من نقطة استشراف عالية جداً بحثاً عن دلالتها الأعمق ومغزاها الأكثر غوراً بالنسبة لحياة الإنسان، وعن النماذج التي تقدمها لعلاقته بعالمه. فالفلاسفة لا يقفون عند حدود التفسيرات الاجتماعية، أو اللغوية، أو المعرفية، أو عند جوانبها النفسية، مع إقرارهم بأن الأسطورة لها علاقة بكل هذه الأبعاد، ولكنهم لا يقرون بذلك إلا ليحلقوا في علو وينظروا نظرة أكثر شمولاً وأبعد تطلعاً إلى ما هو أبعد تناولاً وأكثر عمومية. محاولين تقديم صورة عن التوليفات والسيناريوهات التي تقدمها الأسطورة عن علاقة الإنسان بعالمه ومصيره قديماً وما تمنحه للإنسان المعاصر بالأثواب الجديدة التي ترتديها لتقوم بوظائف دلالية شبيهة بما كانت تقوم به قديماً. فإن كانت الفلسفة الماركسية، كفلسفة شمولية أعادت ترتيب فاعليات الإنسان انطلاقاً من عمله وعن علاقاته بعالمه التي تنشأ خلال العمل. فنحن سنجد أيضاً عند /ارنست كاسيرر/،/مارسيا الياد/ تقصِّياً مماثلاً ولكنه هنا يذهب باتجاه آخر هدفه التعقب عن الهدف الأقصى لمجمل فاعلية الإنسان وعن السيناريو الأساسي الذي تقاس عليه جميع صور تلك الفاعلية.

إن ما يبحث عنه هؤلاء الثلاثة هو المغزى الأعمق الذي ترتكز إليه حياة الإنسان جميعها، وفي هذا السياق يضعون الأسطورة.

ونحن سنحاول القبض على نمط تفكير هؤلاء الثلاثة، بادئين بماركس وبنمط التفكير الماركسي، ومنتهين /بمارسيا الياد/.

١ ـ الماركسية والأسطورة

/العمل الاجتماعي والخيال/

١ـ جذور الأسطورة

ـ إن مؤسس المادية التاريخية لم يدرس الأسطورة والميثيولوجيا بشكل منهجي أكاديمي إنما تعرض لها من زاوية طابعها المعرفي والاجتماعي ووظيفتها الايديولوجية. ويتناول الوسط التاريخي الاجتماعي الذي نمت وترعرعت فيه. وإن كان تلاميذه قد اهتموا وتعمقوا إلى حد ما بدراستها على الأسس المنهجية نفسها التي خطها سابقاً. ونقطة الانطلاق المنهجية لهم جميعاً هي اعتبار العمل الفاعلية المبدعة لتاريخ الإنسان كله، فالعمل هو الرحم الذي ولدت فيه كل أشكال النشاط الإنساني. يقول ماركس في مخطوطات ١٨٤٤" بدلاً من أن ننظر إلى العمل على أنه مجرد نشاط اقتصادي. نجد أنه هو النشاط الوجودي للإنسان " هو نشاطه الحر، الواعي" هو ليس وسيلة لحفظ حياته، بل لتنمية وظيفته الكلية الاجتماعية" (١)

وكما يقول روجيه غارودي إن ما يميز المادية التاريخية عن جميع الأشكال الفكرية المادية السابقة " هي أنها تأخذ كنقطة انطلاق فعل الإنسان الخالق" (٢)

وفي أطروحاته عن فورباخ يشدد ماركس على إن العيب الرئيسي في كل المادية السابقة " هي أن الموضوع، الواقع، العالم الحسي، لا يُدرك فيه إلا تحت شكل الموضوع أو الحدس. وليس بوصفه فاعلية إنسانية عيانية، بوصفه ممارسة على نحو ذاتي "(٣)

من هنا سنصب جهده اللاحق على التحليل المادي للفعل المبدع للإنسان ككائن اجتماعي مفكر عاقل. فلا يقلص الفاعلية الإنسانية إلى فاعلية روحية، بل يأخذ وعي ارتباط فعل الفكر مع مجمل النشاط الاجتماعي، وابتكر طريقة جديدة في النظر تبحث خارج الفكر عن مصادر وشروط الفكر، وعن التحقق من قيمته بالتجريب. ويلح على مقولة " إن البشر يصنعون تاريخهم، لكنهم لا يصنعونه بشكل عسفي في شروط اختاروها. في هذه النظرة، لم تعد الطبيعة خارج الإنسان (بل هي جسد جسده) ولم يكن الإنسان خارجها (المخطوطات).

وإن عملية العمل، النشاط الهادف الذي هدفه جعل الأشياء الخارجية ملائمة للحاجات الإنسانية، هو الشرط العام للمبادلات المادية بين الإنسان والطبيعة، وهو ضرورة طبيعية للحياة البشرية، مستقلة بذلك حتى عن سائر أشكالها الاجتماعية، أو هي بالأولى مشتركة أيضاً مع كل هذه الأشكال(٤)

وعلى أساس تحليل عملية العمل، وشكله التنظيمي ومستوى تطوره، وأشكاله التاريخية، يتم بسط الأنماط المختلفة للتحولات البشرية وللأشكال الاجتماعية، والمناخ الخيالي والفكري.

ومع العمل نفسه، الذي ينظم فيه الإنسان علاقته بالطبيعة والعالم المحيط به، تتم في نفس الوقت إقامة علاقات محددة بين البشر.

والجماعات تتماشى وتتناسب مع عملية تنظيم العمل، وطرق إدارته، ومع المستوى الذي أخذته أدوات العمل في تطورها.

ولقد درس / كوندراتنكو / العلاقات الاجتماعية تلك على قاعدة تحليلات ماركس مظهراً أنه على أساس قاعدة العمل ومستواه يقيم البشرمستويين من العلاقات: علاقات فيما بينهم أما الثانية فهي العلاقات التي يقيمونها مع الطبيعة، ثم يرجع ويقسم العلاقات بين الناس إلى مجموعتين من العلاقات: الأولى أيديولوجية والثانية مادية. أما العلاقات المادية فتشمل العلاقات الانتاجية والعلاقات الاقتصادية، بينما تنتمي العلاقات السياسية والأخلاقية والحقوقية إلى العلاقات الإيديولوجية، ولا يعرف المجتمع الإنساني غير تلك الأشكال من العلاقات بين الناس. فالعلاقات البيولوجية (كصلات الدم، والعلاقات الجنسية) ليست علاقات بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، مادامت لم تخرج عن حالتها الحيوانية أو نصف الحيوانية، وحين تصبح هذه العلاقات إنسانية احتماعية، فإنها تنضوي تحت لواء العلاقات الأخلاقية وتخضع تماماً لكل قوانين الأخلاق، والأعراف الاجتماعية والمعايير الأخلاقية والأدبية، ويقول كوندراتينكو: "لا توجد في المجتمع الإنساني علاقات بين الناس فقط بل توجد ، كما أشار ماركس، علاقات بالطبيعة أيضاً [٥] إنها قبل كل شيء العلاقات العملية النفعية التي تتحول من وظيفة فيزيولوجية في الجهاز الحي إلى علاقات احتماعية في المجتمع الإنساني، ثم إلى علاقات معرفية موجهة، تنمو على أساس الغريزة الحيوانية، غريزة التكيّف مع الوسط.

أما الأساس الذي تقف عليه العلاقة(المثيولوجية) فهي تنشأ عند /كوندراتينكو/ من محاولات الوعي الإنساني الأولى في البحث عن تفسير لقوى الطبيعة المجهولة وهو مندهش أمام غرابتها .

كما أعطى الإنسان لقواه وإمكاناته المبدعة التي تجلت في نضاله ضد الطبيعة علاقة جديدة، علاقة عبرت عن وعي الإنسان بذاته كمبدع، كمبتكر، كممثل للجنس الإنساني يقف وجهاً لوجه أمام الطبيعة كلها.

ولقد برهن كوندراتينكو على أن لهذه العلاقة الجديدة طابع العلاقة الجمالية، كما اعتبر العلاقة الدينية علاقة جمالية وإن كانت بشكل محوّر،وبدون أن يخلط، بل يميز، بين العلاقة الدينية والدين كتعاليم وكنظام ونظريات [٦]

وقد ميَّز أيضاً بشكل واضح بين العلاقة الجمالية والفن، بين العلاقة الأخلاقية والأخلاق كنظريات وتعاليم كما ميّز بين العلاقة الدينية كعاطفة ومشاعر ومزاج وبين الدين كمذهب وطقس وتعاليم.

إن تلك العلاقات الإنسانية التي نشأت كأنواع من العلاقة بأشياء الطبيعة وظواهرها شملت أيضاً ظواهر المجتمع وأشياءه. "والعلاقة المميزة لهذا النوع من العلاقات هي أن لها طابعاً تقييمياً. أي أنها تتجه إلى الأشياء والظواهر المشخصة، أو أنها علاقات " ذات ـ موضوع" ويمكن أن نطلق عليها اصطلاحاً اسم العلاقات الفردية الاجتماعية"[٧]

ويستخلص من ذلك / كوندراتنكو/ أن العلاقات الاجتماعية القائمة في مجتمع متطور تنقسم إلى زمرتين: العلاقات بين الناس وعلاقات الناس بأشياء الواقع وظواهره المشخصة" وتنتمي الزمرة الأولى: العلاقات الإنتاجية والسياسية والأخلاقية والحقوقية، وإلى الثانية العلاقات العملية النفعية المعرفية الموجهة والدينية والجمالية[٨]

ويعتبرأن العلاقات الانتاجية تعبر عن نفسها في علاقات الملكية. وتتشكل العلاقات السياسية على أساس العلاقات الانتاجية كأحد الأشكال الايديولوجية لهذه العلاقات، وتمثل العلاقات السياسية درجة مساهمة الفئات الاجتماعية والطبقات والأحزاب والأفراد في حكم الدولة. أما العلاقات الأخلاقية فهي ذات طابع مزدوج إنها تبدو من ناحية كعلاقات الشخصية والمجتمع ومن ناحية أخرى كعلاقات أعضاء المجتمع فيما بينهم، فهي تتصل من الناحية الأولى بالعلاقات السياسية وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً، وهي مثلها ليست علاقات مباشرة بين الناس.

بل تعبر عن ذاتها في قواعد السلوك ومعاييره التي تحدد واجبات أعضاء المجتمع نحو الوطن والمجتمع والدولة والعمل والملكية العامة والخاصة والدين والمؤسسات الاجتماعية. أما الناحية الثانية في العلاقات الأخلاقية فهي بالفعل الشكل الوحيد للعلاقة المباشرة والتلقائية بين الناس. ففي أي دائرة من دوائر النشاط الحياتي، يتصل الناس فيها اتصالاً مباشراً بعضهم ببعض، تحمل علاقاتهم هذه طابعاً أخلاقياً. لهذا فإن /كوندراتنكو/ يؤكد أن العلاقات التقييمية جميعها تستطيع أن تجد تعبيراً عنها في شكل علاقات أخلاقية.(٩) أما عن الشكل الأخير من علاقات الزمرة الأولى أي الحقوقية فينظر إليها كتثبيت يأخذ صفة الشرعية وتنظيماً لأنواع العلاقات الثلاث الأولى كلها. فالدوافع التي تحدد رأي الإنسان الاجتماعي وفاعليته إنما هي حاجاته المادية والروحية، وإلى هذه الأخيرة ينسب /كوندراتنكو/ فاعلية العلاقات الفردية الاجتماعية بأشياء الواقع وظواهره المشخصة. ويعتبر أن العلاقات الاجتماعية الانتاجية لا يمكن أن تظهر قبل النشاط الذي يتم على أساس العلاقات الفردية الاجتماعية.. مما يدل برأيه على طابع تلك العلاقات الأكثر رسوخاً. وهو يقارب بين العلاقة الدينية والعلاقة الجمالية الأولى وكأنها تحوير عن الأولى(١٠)

إن كوندراتنكو يؤكد أن العلاقات الفردية الاجتماعية نشأت نتيجة صراع الإنسان مع الطبيعة ومن أجل إرضاء حاجاته. أما العلاقات الاجتماعية بين الناس فقد نشأت في سياق صراعهم من أجل توزيع الخيرات المادية فيما بينهم. وإن العلاقات الاجتماعية بين الناس تؤثر في العلاقات الفردية الاجتماعية ذات الطابع التقييمي، كما يتم تأثير معاكس بدواعي نشاط الإنسان المدفوع بنزوعه نحو حياة أفضل، في الحرية، أي حرية إبراز ملكاته. إذ تلعب أيضاً العلاقات الفردية الاجتماعية، التي تثير فعالية الإنسان الخلاقة، دورها في تحطيم النظم والمقاييس والتصورات القديمة كما في التطور التقدمي للمجتمع.(١١)

ثم يبرز كوندراتنكو الطابع الخاص للعلاقة التقييمية التي تقوم عليها العلاقات الفردية الاجتماعية فهي تختلف عن الطابع الحيادي العلمي ـ المعرفي إذ "إن موضوع الإدراك ليس نفسه موضوع التقييم.. وكما إنه من العبث البحث عن الهوج في الهواء والأجنحة عند الشاعر، فمن العبث كذلك البحث عن صفات نفع خاصة موضوعية في الشيء أو الظاهرة دون أي اعتبار بالإنسان المقيم"(١٢)

إن المعرفة الإنسانية تكاد أن يُشرف الإنسان فيها على كشف أكثر أسرار المادة غموضاً ولكنها لم تنجح ـ كما يقول كوندراتنكو ـ في الكشف عن الصفات الجمالية أو صفات النفع. لأن ليس هناك صفات ثابتة للشيء المدرك، أما التقييم ـ الناتج عن العلاقة الفردية الاجتماعية ـ فهو ليس مشخصاً فحسب بل هو ذو مسحة انفعالية ويتناسب مع المقيِّم دوماً. مع رغباته وحاجاته وتصوراته ومثله العليا.(١٣)

وعلى هذا الأساس يؤكد أنه "يوجد طريقان للمعرفة: الطريقة العلمية والطريقة الفنية..ويقوم التقييم على المقارنة التي لا تُعقد هنا على أساس الصفات الموضوعية للأشياء بل على أساس تأثيرها. لذلك تتميز الصورة ـ التقييم تمييزاً مبدئياً عن الصورة ـ الإدراك"(١٤)، وهو يرجع إلى ماركس الذي اعتبر أن القيمة الطبيعية لشيء ما تقوم في قدرته على تلبية حاجة أو توفير أسباب الراحة للحياة الإنسانية إلا إنها مشروطة بخواص الجسم أيضاً، وبالتالي فالنفع لا يوجد بذاته، خارج الشيء، ولكنه لا يوجد خارج علاقته بالإنسان، فهو وان يكن مشروطاً بخواص الشيء إلاّ أنه ليس خاصته الموضوعية بل هو قدرة هذه الخواص على تلبية متطلبات الحياة الإنسانية. ولا ينقلب الإمكان إلى فعل إلاّ حين يتمكن الإنسان من هذه الخواص ويستخدمها. وما اكتشاف هذه الخواص المتعددة، أي اكتشاف الطرق المتنوعة في استخدام الأشياء إلاّ قضية التطور التاريخي(١٥) إذ ليس النفع والجمال والعلاقة الميثية صفات في الشيء بل

تقييم نوعي للأشياء والظواهر، تقييماً لقدرتها على تلبية الحاجات الإنسانية النفعية والجمالية، وبالتالي الدينية وأن ما يثير التقييم أولاً وأخيراً حاجة الإنسان المنصبّة على هذه الخاصية أو تلك من الأشياء. وكل شيء يمكن أن يصبح موضوعاً لهذا التقييم أو ذاك.

ويورد مثالاً اكتشاف المغناطيس، فيتصوّر ذلك الإنسان الذي كان أول من رفع حجراً في جبال ماغنيسيا. فلاحظ فجأة أن هذا الحجر يجذب إليه سيفه، فشوه الرعبُ على الأرجح ملامح الرجل، فتضرَّع ..إن أول ما أدهش الإنسان خاصة غير طبيعية في الحجر تميزه عن غيره من الأحجار، فكان هذا الإدراك بمثابة (تقييم) للشيء.. الشيء الآخر هو تأليه تلك الخاصية (المغنطة) عندما لم يجد تفسيراً مناسباً.

"لقد كانت الرهبة والتعبد، على الأرجح، مصاحبة للعلاقة الدينية أو (للتقييم الديني) في حين كان الإعجاب تعبيراً عن العلاقة الجمالية.(١٦)

إن كوندراتنكو يمسك بالمستوى الذي يتم فيه صنع الفن، والميثولوجيا، والأساطير، وأيضاً بالإطار الذي يتم فيه التبادل بين الإنسان وظواهر الطبيعة على أساس اكتشاف وتحديد ما هو مفيد وعملي في تلك الظواهر المحيطة به. وما هو مدهش وجميل، وما هو رائع ومقدس أو يدل على القداسة. إن تلك العلاقات قد يتغير معناها ومضمونها ولكنها تظل في الأساس باقية وتتحدى الزمن والزوال.

إن هذه القاعدة من التفكير التي وضعها كوندراتنكو تسمح بفهم الإطار والمجال الإنساني، أو البعد الاجتماعي الذي تتقوّم به وعليه الأسطورة والفاعلية الأسطورية.

إن كان كوندراتنكو قد ركز على الفاعلية، أو على الأبعاد التي ارتكزت إليها الأساطير والأديان، فلاقاها في العلاقات الفردية ـــ الاجتماعية التقييمية. فإن البعض الآخر من الماركسيين ركز على الجوانب التاريخية،والمظاهر التي ارتداها الوعي الاجتماعي ذوالطابع

التقييمي بتمرحله التاريخي والتي وافقت مع عملية العمل ومع جهد الإنسان الدائم لكسب خيراته المادية والسيطرة على محيطه وخلق الألفة اللازمة ليشعر بالأمان.

٢ـ الأسطورة والمعاش والطقس والعلم والسحر:

/ويوليوس ليبس/ الذي يتتبع أصول الثقافة الإنسانية يلاحظ التساوق بين تطور هذه الثقافة وأساليب المعاش. والارتباط بين فن المحاكاة والدراماالدينية لدى الحضارات القديمة الراقية، حيث اعتبرت احتفالات الخصوبة التي تتميز بتعظيم قضيب الرجل طقوساً لا غنى عنها، مهمتها الاحتفال بالتحديد السنوي للطبيعة واستجلاب المطر وبالتالي زيادة خصوبة الحقول وحث آلهة الخصوبة لتنبت ثماراً حقلية[١٧] مثل هذه الرقصات التعبيرية لا تزال تمارسها بعض الشعوب البدائية إلى الآن. "الذين يضمنون بهذا الأسلوب خصوبة النباتات التي يجمعونها والحيوانات التي يصطادونها" [١٨] لقد كانت شعوب الثقافات القديمة " الشعوب التي تعتمد حياتها الاقتصادية على الجمع والقنص هي التي تقدم تلك العروض الاستعراضية والغنائية، لكن مع نشوء زراعة الأرض وتربية الحيوان أصبحت القوى الغيبية التي بيدها الأمطار والجفاف ووفرة المحصول ورداءته، كذلك مرض وسلامة الحيوانات الأهلية، أكثر أهمية بالنسبة للإنسان. كذلك يرتبط بجمل وجود الفلاح البدائي وحياته بقدرته على إرضاء هذه القوى التي توفر له الغذاء عن طريق الاستعراضات والرقصات التي يكسب نعمها ومساعدتها من خلالها"[١٩]

ويتفق فيشر مع طمسون حول اندماج الفاعليات الفكرية عند الإنسان.القديم الذي وجد في الأسطورة دالته الفكرية الشاملة يقول فيشر "ان وفرة الأدلة، تحملنا على الاعتقاد بأن الفن، عند نشأته، كان ضرباً من السحر. وأنه كان أداة سحرية من أجل السيطرة على العالم الفعلي"[٢٠] فكل الفاعليات الفكرية لدى الإنسان القديم تتأطر في

الأسطورة كتعبير نظري عن الإنسان في علاقته مع عالمه أما الطقس والسحر فما هما سوى الفاعلية العملية للأسطورة، أوتكتيك يتعامل به الإنسان للتعاطي سلباً أو إيجاباً مع ظواهر العالم المحيطة به.

إن ما يميز العمل الخاص بالإنسان هو ـــ كما يقول غارودي ـــ أن هدفه سابق الوجود في وعي الإنسان، وأنه يؤلف قانون عمله، هذا الحضور الفاعل للمستقبل، هذا المشروع، هو ما يميز الإنسان.. فكل مشروع هو استباق للواقع " والمشروع متى كان أسطورياً هو طريقة في انتزاع النفس من المعطى المباشر، في تخطيه، في استباق الواقع" (٢١)

والأسطورة ليست جهداً نظرياً عبثياً، بل هي مشروع متخيّل، وله مغزاه الواقعي وكما قال /هنري والون/:إن محاولة تفسير المرئي باللامرئي ليست نوعاً من زيغ يحوله عن الواقع. بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، إذا كان هدف هذا الجهد أن يتخطى معطيات التجربة العفوية..فبين الأسطورة والعلم تماثل في الوظيفةكلاهما يبحث عن عالم العلل الخفي المختلط بعالم المعلولات المحسوسة. وكما يقول غارودي ان الطقس أو الشعيرة هي تقنية أولى بدائية، كما أن الأسطورة علم أول.

ولقد اعتبر غارودي: "إن جعل العمل أمّاً للأسطورة، وكذلك أمّاً لكل ثقافة، كمقابل للطبيعة، يسمح لنا مبدئياً أن نرسم خطاً فاصلاً بين الرمز والأسطورة، بين الرمز الذي هو هلوسة أحلام، فهذا الأخير تعبير عن الرغبة أو ترجمة للرغبة، أما الاسطورة فهي لحظة من خلق الإنسان خلقاً متصلاً لذاته، على صورة شعرية تنبؤية نضالية، ولكن دائماً تتطلع للمستقبل (٢٢)

فالعمل الذي تحدده الغاية التي ينبغي بلوغها (وما يترتب عليه من ميلاد العقل، ونشوء الوعي الذي هو بدء نشأة الإنسان، إنما كان نتيجة لعملية تطور جاهدة، كما يقول فيشر.

إن الحيوان يعيش على النحو الذي تسمح له به أعضاؤه، وأن يتكيف مع العالم بالطريقة التي تكيفت بها أعضاؤه، أما الكائن الذي يستخدم شيئاً غير عضوي بمثابة أداة، فإنه لايجد ضرورة لتكيف حاجاته وفق تلك الأداة، فهو على العكس، يكيف الأداة بمقتضى حاجاته ـ ومسألة الفاعلية لا يمكن أن تطرح إلاّ عقب نشوء هذه الإمكانية.. وبدون العمل، بدون خبراته في استخدام الأدوات لم تتح للإنسان أبداً أن يجعل من اللغة محاكاة للطبيعة، ومنظومته من الإشارات المعبرة لكي تمثل النشاطات والموضوعات أي التجريد[٢٤] وإن الاكتشاف المثير لواقع أن أشياء الطبيعة يمكن تحويلها إلى أداة قادرة على التأثير في العالم الخارجي وتحويله، كان من المحتم أن يفضي إلى فكرة أخرى في ذهن الإنسان البدائي، الذي كان يجري ويستيقظ على التفكير ببطء: في أن بامكانه تحقيق المستحيل بواسطة أداة سحرية، وإن الطبيعة يمكن أن (تسحر) دون حاجة إلى جهد العمل، ولما كان الإنسان الأول متأثراً بأهمية التقليد والمحاكاة. فقد استنتج أنه ما دامت هذه الأشياء متشابهة متطابقة، فإن سلطانه على الطبيعة يمكن، بهذه الوسيلة، أن لا يقف عند حد[٢٥] لذا فمن الخطأ السخرية من خرافات الإنسان البدائي ـ كما يقول فيشر ـ أو من محاولاته لترويض الطبيعة، عن طريق المحاكاة، والتقليد (التشبه بمظاهر الطبيعة) وبقدرة الصور واللغة والسحر والحركة الإيقاعية الجماعية وغيرها[٢٦]

ويخلص فيشر إلى القول " إن الإنسان الذي يستولي على الطبيعة عن طريق تحويلها، يحلم أيضاً بممارسة ضرب من السحر على الطبيعة، وبأن يكون قادراً على تغيير الأشياء، وإعطائها شكلاً جديداً بوسائل سحرية. وهذا ما يعادل في حقل التخيل ما يعنيه العمل في حقل الواقع، إن الإنسان، منذ البدء، ساحر"[٢٧] فمن خلال العقل الواعي ـ كما يقول تيزيني ـ يعيد الإنسان ذهنياً تركيب ذلك العالم ثم يموضعه ثانية. إن هذه العمليةالمنشطرة إلى شقين والموحدة في نفس الوقت تميزت بكون الإنسان قدلجأ إلى تحديد مقاييس وخصائص جسده ونفسه على المحيط المادي الخارجي، وبكونه ـ في

اتجاه معاكس ـ قد عمل على تمديد مقاييس وخصائص المحيط ذاك عليه نفسه"[٢٨] وإن الطبيعة، وأدوات العمل، والفاعلية الإنسانية الهادفة بالضرورة والواعية نسبياً قد مكنت مجتمعة، من نشوء الأسطورة ومن صياغتها" [٢٩]

ويشير تيزيني إلى أن وحدة الفكر الإنساني البدائي، المتخيل في الأسطورة، احتوت في الآن نفسه انشطاراً بذرياً إلى اللاواقعي (المثالي) والواقعي (المادي). كما أن الأسطورة قد تضمنت بذوراً أولية غامضة لعنصر فكري، وهو يميز "شكل الأسطورة عن هدفها" لأن شكلها عند البدائي مرتبط بقدرته على الارتفاع علي الواقع الطبيعي، وبالتالي امكانية التجريد الذهني. أي الارتفاع عليه حسياً وهمياً ورمزياً، ولا يعني هذا تجريده للواقع منطقياً وعقلانياً. أي "إن الشكل الذي تأخذه الأسطورة ليس من الضروري أن يكون بينه وبين الواقع ذاك علاقة جوهرية، على العكس من هذا نجد مثل هذه العلاقة الجوهرية سائداً بين مضمون الأسطورة قد اكتسبت طابعاً عمومياً، وذلك من حيث كونها جسدت اللحظة (النظرية) التشوفية في وعي المجموعات البدائية وأن خلفية هذه العمومية الأسطورية "يمكن تقصيها، حسب رأينا، في طابع عملية العمل الذي أنجزته تلك المجموعات الإنسانية" [٣١]

إن ماركس نفسه ومن بعده لينين في تقصيهما عن الجذور المعرفية للمثالية قد وجدا أنه من اللحظة التي أصبح ممكناً مع ظهور اللغة الابتعاد عن المباشر والتجريد، أصبح ممكناً التوهم بالاستقلال الروحي عن المادي، وستقوي من ذلك الوهم عملية تقسيم العمل: ذهني وجسدي وانفصال الممارسة النظرية عن الممارسة العملية، وأصحاب النظر عن أصحاب العمل مما يخلق إيحاءً قوياً بأن النظر، وأصحاب النظر هما من يحكم الواقع ويسيره. وهذا هو الجذر الاجتماعي للأسطورة التي هي في أحد أبعادها محاولة تشوف فكري لفهم العالم وتفسيره وأنسنته والتعايش معه. وهذا ما يجعل الأسطورة قريبة من العلم وإن لم تحقق بعض وظائفه

يقول غارودي "إن فكرة المشروع تُبقِ الاتصالية بين الأسطورة والعلم، الأسطورة هي بآن واحد ماضي العلم ونقيض العلم"[٣٢]. وأن الابستمولوجيا ـ كما يشير إلى ذلك غارودي ـ أبرزت مع غاستون باشلار بخاصة، الطابع " غير الديكارتي" لتطور المعرفة، ان العلم لا يسير على نحو خطي، من معطيات لا تتبدل إلى استنتاجات وحيدة المعنى نحو خاتمات نهائية وطاردة، بل هو يعمل، من فرضية مصّوبة إلى فرضية قابلة لأن تصوب، في سيرورة لا نهاية لها هي سيرورة إعادة تنظيم إجمالية، حسب ديالكتيك لا يمكن أن ينتهي.

إن فكرة "الموديل" السيبرنطيقي تسمح اليوم بوضع تقرير عن هذا التنافي وهذه الوحدة بين الأسطورة والفرضية العلمية.

بين خلق الأسطورة وبناء "موديل" الفرق قليل، ومن وجهة نظر الخيال العامل بالمشابهة والرمز، هناك تعارض، إذ أن أحدهما قابل للتحقق العلمي ويلجأ إلى الطريقة الاختبارية (التجريبية) بينما الآخر يستبعد ذلك. الأسطورة موديل لم يحقّق بالطريقة الاختبارية.. (والموديل) إعادة بناء للواقع حسب مخطط إنساني وهو يُبرز "الجانب الفاعل" للمعرفة ودور المشروع فيها. من موديل (بطليموس) إلى موديل (نيوتن) ثم إلى موديل (اينشتاين)، إن بنية وقوانين تطور الكون منشأة على نحو أقل أسطورية، بدون أن تكون الأسطورة مخلاة تماماً في يوم من الأيام، بدون أن يكون العام غائباً في يوم من الأيام"[٣٣] من هذا كله، يمكننا أن نلمس الاعتراف الماركسي بأهمية الأسطورة في تاريخ الوعي البشري، وتقدير مغزاها الوجودي، والباعث العميق لنشوئها، وان النقد الماركسي يمكنه أن يرفض الأجوبة الوهمية للأسطورة " لا لطموحاتها الواقعية، فيما وراء الأسطورة، عن أصل ونهاية ومعنى الحياة. وفيما بعد التصورات المستلبة للتعالي أو الموت توجد هذه الديالكتيك العيانية للمنتهي واللامنتهي"[٣٤] ويرجع طومسون ودينيبر مبعث الأسطورة

والطقس إلى رغبة الإنسان البدائي إلى التعرف بضرورة القوانين، الذي راح يعالج الكون المحيط به، وكأنه قابل للتبدل بموجب فعل أمر صادر عن الإرادة، وهذا ما شكل أساس السحر. هذا السحر الذي يمكننا أن نصنفه بأنه تكنيك وهمي يستر نواقص التكنيك الحقيقي، أو أنه بشكل أدق عمل يجهد المتوحشون في إنجازه في العالم الخارجي ليحققوا به أغراضهم التي يرغبون في إحداثها، فإذا أرادوا المطر، يقومون برقصة يقلدون الغيوم التي تتجمع، وقصف الرعد، والمطرة الساقطة. والطقوس التي هي مجموع إشارات وإيماءات وإيقاعات راقصة جماعية وأحيانا فردية، ما هي سوى وسائل سحرية تقنية وإن كانت تكنيك وهمي لمجابهة المُلغز الكوني وللتآلف والسيطرة عليه، وعلى قاعدة هذه التآلفات السحرية تنهض الأسطورة وكأنها الصورة النظرية للطقس والسحر.

ويفترض تيزيني أن الأسطورة والسحر قد تطورا متوازيين مع بعضهما، ومن خلال تأثير متبادل "والجزء المتكلّم من الأسطورة كان له انعكاسه ووجوده الذهني في دماغ الإنسان، ذلك لأن الكلمة أو اللغة بشكل عام "هي الواقع المباشر للفكر". إذن هناك عنصر تأويلي معين، يمكن الكشف عنه في أثناء بدايات تطور الأسطورة، كذلك السحروالطقس يمكن اعتبارهما ممارسة الأسطورة. أما الأسطورة فنستطيع تحديدها من حيث هي الانعكاس الفكري... وفيما بعد تم الانقسام بين الأسطورة والطقس، وذلك عبر عملية بطيئة قامت على فصل الأسطورة عن عملية الإنتاج المباشر، بحيث اكتسبت الأسطورة استقلالية معينة تلقاء السحر والطقس[٣٥]

عبر استعمال الطقس والسحر يحاول الإنسان البدائي السيطرة على عالمه والقبض على المحيط والتآلف معه. وقد كانت الشعوب البدائية تعيش عالمها الساحر منطلقة من مبدأ رئيسي مقتنعة به ـ كما يقول يوليوس ليبس ـ ألا وهو مبدأ: "في البداية كانت القوة"، وهذا المبدأ دلّت

عليه تلك الشعوب بشتى التسميات "هـو المايـا" عنـد شـعب الملايـو، أو "أورنيـدا" بالنسـبة لقبـائل /ايروكـيزو/، كورانيتـا عنـد شعوب أواسـط اسـترائيا، و"فاكـان" لهنـود سـيوكس، و"مـانيتو" عنـد قبـائل الفونكـين، ولذلك فقد كان سعي البدائيين الدؤوب موجهاً نحـو إدراك فعاليـة هـذه القوى والمشاركة فيها بل والسيطرة عليها، إن أمكـن ذلـك.(٣٦) وبـرأي الإنسان البدائي إن السبب والنتيجة ليسا محصوريـن في العـالم المرئـي بـل مشروطان بظواهر العالم اللامرئي، لذا فإن جميع أفكاره وتصرفاته يعزوها / ليبس/ إلى إنها موجهة نحو إدراك جميع الأشياء والعناصر التي تربط بين العالمين: المرئي والمخفي.

على قاعدة هذه الرؤية ينطلـق الإنسـان البدائـي في محاولاتـه للسـيطرة على (القوى) المتحكمة بعالمه، وتلك المحاولات التي ترمـي إلى التأثـير علـى هذه (القوى) الطبيعية يسميها /ليبـس/ :السـحر، الـذي ينظـر إليـه كـأقدم صيغة لفلسفة الحياة والدين(٣٧)، كما يعتبر السحر المرتبـط بـالحصول علـى الغذاء من أقدم أشكال الممارسات السـحرية،وتقـوم الجماعـة كلهـا وليـس الفرد بممارسة طقوس السحر المطلوبة، ويظهر مـن الرسـوم الجدارية علـى كهوف ما قبل التاريخ أن مثل حفلات الطقوس السحرية هذه كانت تقـام حتى في العصر الجليـدي، "فصـور الطريـدة كـالدب مثـلاً أو الجـاموس أو الأيل كانت في تصور هؤلاء الناس تعنى ما يعنيه الحيوان المصاد نفسه فـإذا كانت هذه الصور مطعونة بـالرمح فـإن ذلـك يعـني أن النجـاح في الصيـد القادم بات مؤكداً... وهناك نتيجة سـحرية مشـابهة يمكـن تحقيقهـا أيضـاً عندما تحل الحركات التعبيرية محل الصورة الرمزية للحيوان، ويستعاض عـن طقـوس السـحر المتمثلة في "قتـل الحيـوان" بالرسـوم التمثيليـة وبـالتقليد الإيمائي...كما أن هناك طقوساً مشابهة تستخدم في حماية النباتات الغذائيـة الرئيسية لدى قبيلة ما وتضمن تكاثرها".(٣٨)

ويلاحظ / ليبس/ أن مواضيع الاحتفالات الدينية والسحرية لدى الشعوب البدائية لا تقتصر على النباتات والحيوانات، إنما تتعداها أيضاً إلى الظواهر العظمى في الطبيعة، إذ تحث الشعوب البدائية الطبيعة على استمرار عطائها عن طريق أداء رمزي، كالذي يتجلى في الطقوس الخاصة بطلوع الشمس واستنزال المطر (٣٩). ولم يقتصر الاعتقاد على وجود روابط سحرية بين الشيء وتقليده. بل تعداه إلى الاعتقاد بوجود روابط سحرية بين الشيء و اسمه ومن هذا الاعتقاد تطورت الصيغ والصيحات السحرية (٤٠)

ويشير /ليبس/ إلى نوع آخر من السحر موجّه ضد أشخاص معينين يتفرغ عنها عدد لا حصر له من الصيغ تعتمد كلها على ممارسة ضرب من ضروب التماثل والتشابه "إذ تعرض جمع الآلام التي يتمنى المرء أن تحل بالضحية نفسه"(٤١) كالفتاة التي (تقتل) حبيبها الخائن من خلال السحر القرائني، وذلك بجرحها قلباً من شمع.

ثم يشير / ليبس/ إلى نوع آخر من السحر بالقرينة فيتمثل بالاعتقاد بأن ظل الكائن الحي يمثل الكائن نفسه. كما أنه يلفت النظر إلى العلاقة الوثيقة التي تربط سحر الاسم وسحر الكلمة بمعناها الواسع، إذ إن الحركات الدالة على تهديد خصم غائب تترافق وتتعزز بإطلاق كلمات تهديد: (ستموت) أو (ستقتل). ويُستغل الاسم المكتوب أيضاً في الممارسات السحرية مثل صورته المرئية أو اسمه الملفوظ. ويلاحظ/ فيشر/ الأمر نفسه عندما يؤكد: إن الكلمة كانت مُعتبرة، في بادئ الأمر مماثلة للشيء ذاته تلك كانت وسيلة حيازة الشيء، وفهمه والسيطرة عليه. وإننا ندرك بأن جمع الأجناس البدائية تقريباً، كانت تعتقد إنها عندما تسمي شيئاً ما، على وجه التخصيص أو شخصاً أو شيطاناً، تمارس عليه تأثيراً فعالاً، وتصبح من جراء ذلك قوى فعالة لها تأثير واضح، ويتحول الصوت، والكلمة إلى أداة، شأنها شأن الفأس والسكين، وسيلة أخرى

لبسط سيطرة الإنسان على الطبيعة[٤٢] وبما أنه لم يكن بوسع الشعوب البدائية تدوين ملاحظاتها ومعتقداتها ومغامراتها في كتب مقدسة فقد صار للكلمة المنطوقة ـ كما يذهب إلى ذلك ليبس ـ دوراً هاماً يفوق بكثير أهميته في عصر الحضارات.

ويذهب /طمسون / في هذا التصور حداً أبعد حين يؤكد أن لغة الشعر هي أساساً، أقدم من اللغة الدارجة. و"أن الكلام الدارج لهذه القبائل المتخلفة هو موقّع، وملحّن، وخيالي، إلى درجة لا تقيم لها مشاركة إلاّ مع الشعر، واذا كان الكلام الدارج عند هذه القبائل شعرياً، فإن شعرهم سحري، والشعر الوحيد الذي يعرفونه إنما هو الأغنية، وغناؤهم يكاد يكون مصحوباً دائماً بحركات جسمانية...ومهمة هذا الغناء سحرية. وقد نشأ لكي يحدث تبدلات في العالم الخارجي بواسطة الايماء. أي لكي يفرض الوهم على الواقع".[٤٣] ويؤكد طمسون ودينيبر أن الجماعة البشرية كانت في البدء، تعمل بشكل جماعي "مثل أطفال في جوقة حديقة الأطفال. فكل حركة من اليد، أو الرجل، وكل ضربة على حجر أو عصا، إنما هي موّقعة عن طريق إلقاء غير بين، يفيد بأن الكل يغنون بشكل جماعي وبدون هذه المصاحبة الصوتية لا يمكن للعمل أن يتم.. لكن الكلام تطور. فبعد أن كان يصاحب مباشرة استخدام الأدوات في البدء، أصبح يشكل النطق، على النحو الذي نعرفه، وسيلة تواصل واعية وبينة، إلا إن هذا النطق استمر في الرقص الإيمائي بوصف جزءاً محكياً، واحتفظ بمهمته السرية، لهذا نجد في اللغات نوعين من الكلام: الكلام الدارج، وهو وسيلة التواصل اليومي بين الأفراد، والكلام الشعري، وهو المادة الأكثر تعبيراً، والأكثر توافقاً والأفعال الجماعية للطقس الغريب، الإيقاعي والسحري".[٤٥] ثم يخلصان إلى القول إن الفنون الثلاثة المتعلقة بالرقص والموسيقى والشعر، لا تشكل سوى فن واحد في الأصل وقد كان منبعها الحركة الايقاعية الصادرة عن الأجسام البشرية المندرجة في العمل الجماعي، الذي يُمارس كطقس وسحر ويُرتّل

أسطورة. أما / فيشر/ فيؤكد أن الوحدة الكاملة بين الإنسان والحيوان، والنبات والحجر، والنبع والحياة والموت، وبين الجماعة والفرد، إنما هي باكورة جمع الطقوس السحرية. وبمقدار ما تنفصل الكائنات البشرية عن الطبيعة، وتضمحل وحدة القبيلة نتيجة تقسيم العمل ونشوء الملكية الخاصة، يختل التوازن بين الفرد وعالمه الخارجي. وفي المجتمع المنقسم إلى طبقات يبدأ القائد بالظهور"من خلال الجوقة الجماعية، وتأخذ الترنيمة المقدسة تتحول إلى أنشودة تمجد الحاكمين، وينقسم طوطم العشيرة..ويتطور قائد الجوقة.. إلى شاعر منشد في بلاط الملوك.. ثم ينتقل فيما بعد إلى الغناء في ساحة السوق، فنحن نجد التمجيد للسلطة .. ومن ناحية أخرى نجد الثورة الديونيسية النابعة من الأعماق.. وصوت الجماعة القديمة قد لجأ إلى الجمعيات السرية.. يتنبأ بعودة النظام القديم.. وبقدوم عصر ذهبي.. وكثيراً ما تمازجت عناصر متناقضة حتى عند الفنان الابولوني الاجتماعي.."[٤٦] كما يشير إلى أن الساحر في المجتمع القبلي البدائي، كان ممثلاً وخادماً للجماعة، أما في المجتمع الطبقي فقد كان دور الساحر موزعاً بين الفنان والكاهن اللذين انضم إليهما فيما بعد الطبيب والعالم والفيلسوف.

٣ـ تاريخية الأسطورة.

هكذا يُرجع الماركسيون الأسطورة، كأي فاعلية نظرية، إلى مسرح الوضع التاريخي الذي نشأت في كنفه، وكصورة نظرية عنه. وحاكموها كرمز فكري وحالة للوعي الاجتماعي لإنسان المجتمعات البدائية. ويعودون بنشأتها وبنشأة ذلك المجتمع إلى مرحلة العصر الحجري القديم. ثم يعاينون المراحل الداخلية المعقدة التي تطور بها هذا الفكر ذاته، وأشكال تجلياته التاريخية.

الأسطورة ـ عندهم ـ فاعلية نظرية شمولية لإنسان العهد القديم، وهي على اتصال دائم ومباشر بمستوى تقدم العمل وأدواته، ومستوى

تنظيم العمل والإنتاج الاجتماعي، وبحدود السيطرة النظرية والعملية على العالم والمعاش. فإن كانت الاحتفالات والتقنيات السحرية ـ لدى الإنسان القديم، وسيلة لاكتساب وترويض قوى الطبيعة، كتكنيك وهمي بدل التكنيك الحقيقي، فإن التعبير الأسطوري هو التفسير النظري لعلاقة الإنسان القديم بالعالم وموقفه منه، فكل من (التكنيك الوهمي): السحر وصورته النظرية تلك: الأسطورة يعكس "واقع اقتصاد المجتمع البدائي القائم على الكفاف، والحاجة الأولية، وقد عبر عن نفسه بأشكال متعددة واقعية ولا واقعية في الأسطورة، التي اكتسبت الشكل الأولي لوعي الإنسان البدائي، أي الشكل المتمتع بالحد الأدنى من الوعيية[٤٧]

تفحص جورج طومسون، وفلاديمير دنيبروف حالة وعي الإنسان البدائي المجسدة في الأسطورة والسحر، اعتبرا السحر بمثابة تكنيك وهمي يرمي إلى تجاوز نواقص التكنيك الواقعي، والأسطورة نتجت عن المرافقة الشفوية الشعرية والإيمائية التي صاحبت السلوك السحري. فالأسطورة، في أحد جوانبها، تشكلت كنظرية (علمية) لتملك العالم الواقعي، فلقد نظر الإنسان البدائي إلى ظواهر العالم كوحدة كلية تخضع لضرورة شاملة، وما السحر والأسطورة سوى تقنية نظرية وعملية للتعامل مع هذه الضرورة الشاملة وترويضها لصالحه. " فالمصادفة تكاد تكون مجهولة عند البدائيين ـ كما يقول محمود أمين العالم ـ والضرورة الحاسمة ذات الطابع السحري، والغائية القدرية في فكر البدائي، لا تترك ثغرة لنفاذ المصادفة كفكرة إلى حياته العقلية... فكل شيء مظهر مباشر أو رمز لقوى سحرية (...) وهذا ما نلمحه كذلك عند الطفل .. فالطفل يستبعد المصادفة، استبعاداً قبلياً على حد تعبير بياجيه ـ بإصراره الدائم على أن يسأل لماذا (...) كما أن مفهوم المصادفة لا وجود له في الديانة الأولى عند الإغريق...ولا نعثرها عند هومر..مما يسمح لنا بالقول بأنه ليس للمصادفة تاريخ اسطوري."[٤٨]

وقد عكست الأسطورة رؤية الإنسان لهذه الوحدة الضرورية الشاملة، التي تجمع كل أفراد العشيرة وظواهر هذا العالم، كما كان يقف وراء التقنية السحرية والطقس شعور الإنسان البدائي العميق بالوحدة مع الطبيعة "إن الوحدة الكاملة بين الإنسان والحيوان، والنبات، والحجر، والنبع، والحياة والموت، وبين الجماعة والفرد، إنما هي باكورة جميع الطقوس السحرية. وبمقدار ما كانت الكائنات البشرية تنفصل عن الطبيعة بصورة مطردة، وبمقدار ما تضمحل وحدة القبيلة الأصلية نتيجة تقسيم العمل، ونشوء الملكية الخاصة، كان يختل التوازن القائم بين الفرد والعالم الخارجي أكثر فأكثر".[٤٩]

وعند النظر إلى تمرحل الوعي الأسطوري، يميل بعض الماركسيين إلى الاعتقاد بغلبة اللحظة المادية في بداية الوعي الأسطوري على النظرة التأليهية، حيث لم تبرز هذه الأخيرة وتتعمق إلاّ مع تقدم التقنية وتقسيم العمل إلى ذهني ويدوي، ومع ظهور الطبقات والدولة.

كان وعي الإنسان الأسطوري يتنازعه ميلان، ميل واقعي يرتبط بعملية الشغل والإنتاج والممارسة العملية، وميل لا واقعي (مثالي) صنعته قوة التجريد واللغة وطابع تقسيم العمل وانفصال العمل الذهني عن اليدوي، وتنامي وعي الإنسان بالعجز أمام محيطه ونفسه. فاذا كانت السيطرة في البداية للنزعة المادية العفوية في الوعي الأسطوري، فإن التطور اللاحق عمق اللحظة (المثالية) "من خلال منح العجز طابعاً نظرياً ناجزاً. وذلك من خلال لجوئها، في حالة تعاملها مع الطبيعة، إلى قوى ليست بذات وجود حقيقي مشخص، إنها رأت في الظواهر الطبيعية التي وقف الإنسان عاجزاً تلقاءها قوى وهمية، معتبراً إياها المبدعة لتلك الظواهر".[٥٠] ويشير (هاوزر) إلى أن النزعة العفوية كانت تسود وعي الإنسان البدائي حتى العصر الحجري الجديد، حيث بين مفهوم الشيء والشيء نفسه لا يوجد انفصال بعد ولا بين الفكرة وموضوعها، لذا كان صياد العصر الحجري القديم يعتقد أنه قد استحوذ على الشيء ذاته في الصورة، وأنه يسيطر على الموضوع عند

تصويره.. ذلك لأن عالم الخيال والصور، لم يصبح بنظره ميداناً خاصاً قبالة الواقع التجريبي وإنما رأى في أحدهما استمراراً متجانساً للآخر.(٥١)

ويعتقد /هاوزر / أنه عندما كانوا يصورون الحيوان وقد اخترقته الرماح والسهام..إنما كان هذا قتلاً للانموذج يحل محل قتل الأصل..ففي فن العصر البدائي الذي كانت تسوده نزعة مطابقة الطبيعة كانت تربطه رابطة لا انفصال لها عن النزعة السحرية وسيلة للسيطرة على العالم.

ويحدد/ هاوزر/ لحظتين تاريخيتين في تطور السحر والوعي الأسطوري. الأولى تسيطر عليها نزعة مادية عفوية لا تربط سببية الظاهر بقوة تقف وراءها منفصلة عنها، وثانيتهما تسيطر عليها نزعة حيوية الطبيعة وانقسام العالم والظواهر إلى أشياء تقف فوقها قوى تتحكم بها، "فعندما كان الإنسان مليئاً بالخوف من الموت والجوع، وحاول أن يحمي نفسه من هجمات الأعداء ومن غوائل الحاجة المادية، ومن الألم والموت، بأعمال سحرية، ولكنه لم يربط الحظ الحسن والسيئ الذي يناله بأية قوى وراء الأحداث. و لم يبدأ في الشعور بأن هناك قوى لديها عقل وتملك القدرة على التحكم في مصير الإنسان إلاّ بعد أن بدأ يزرع النباتات ويربي الماشية، فشعور الإنسان بأن حياته تتوقف على الطقس الملائم والرديء وعلى المطر، وصحو الشمس، وعلى البرق والثلوج، وعلى الوباء والمجاعة، وعلى خصوبة الأرض أو افتقارها إلى الخصوبة، وتوافر المراعي أو ندرتها، هذا الشعور قد اقترن بظهور فكرة الجن والأرواح من شتى الأنواع، أي الأرواح الخيرة والشريرة، التي توزع النعم والنقم، وبفكرة المجهول والغامض، والقدرات العليا، والقوى الهائلة، العالية على العالم، والخارقة للطبيعة، والتي لا يستطيع الإنسان حيالها شيئاً. فالعالم ينقسم إلى نصفين، بل الإنسان ذاته يبدو منقسماً نصفين. هذه هي مرحلة حيوية الطبيعة Animism وعبادة الأرواح، والإيمان ببقاء النفس، وعبادة الموتى(...) ولو رجعنا إلى النظرة السحرية

إلى العالم لوجدناها واحدية، تنظر إلى الواقع على إنه نسيج بسيط، واتصال متماسك لا ينقطع، أما حيوية الطبيعة فهي اتجاه ثنائي، يكوّن من معرفته ومعتقداته مذهباً يقول بعالمين، على حين إن السحر ذو نزعة حسية يتعلق بما هو عيني، فإن المذهب الحيوي روحاني ميال إلى التجريد، بينما يرتكز، في الحالة الأولى على الحياة في هذا العالم، فإنه في الحالة الثانية يتركز على الحياة المقبلة. وهذا هو السبب الرئيسي، الذي جعل فن العصر الحجري الجديد يضع في مقابل الواقع التجريبي المعتاد عالماً أعلى مصمماً تصميماً مثالياً.(٥٢)

من ناحية أخرى، لاحظ بعض المفكرين الماركسيين انتقال اهتمام الإنسان البدائي الأسطوري من ظواهر الطبيعة إلى الملامح البشرية مع بداية ظهور الدولة والتفاوت الطبقي، ولقد قال انجلس من قبل: "إن القوى المقدسة ما هي إلاّ انعكاس لتلك القوى التي تتحكم بوجودهم اليومي، هو انعكاس تأخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق ـ أرضية، في بداية التاريخ كانت هذه القوى هي قوى الطبيعة".(٥٣) فضعف الإنسان وقصوره الفكري من جهة واستبداد الطبيعة من جهة أخرى جعله ـ حباً في البقاء ـ يعبد الطبيعة، وبالأحرى يعبد قواها لاتقاء شرها أو نيل بركتها وفي المرحلة الثانية من التاريخ تنضم إلى قوى الطبيعة قوى اجتماعية، يراها الإنسان تتحكم فيه بنفس الضرورة الطبيعية.(٥٤)

كما تلونت تلك " القوى" السحرية حسب مصدر المعاش الذي يقتات منه، فاذا كان قد اتخذ " الطوطم الحيواني" هدفاً لتقديسه في مرحلة الرعي، فإنه بعد انتقاله إلى مرحلة الزراعة صار (الطوطم النباتي) رمزاً لروح الأجداد وهدفاً للتقديس، وبالتالي مصدراً لطقوسه وأساطيره. فبعد أن يشير مؤلفو (عرض اقتصادي تاريخي) السوفييت، إلى أن التصورات الدينية لم تستطع الظهور قبل ٥٠ أو ٤٠ ألف سنة ق.م. يقولون: "بما إن الإنسان غالباً ما كان عاجزاً عن الصمود في وجه الوحش البري الهائج. وكانت حياته متوقفة

على صدف الصيد، فإنه بدأ بنسب خواص خياله إلى الوحش البري، وقد فكر الإنسان أن للوحوش والناس أسلافاً مشتركين (..) فيما بعد لم يعد الحيوان وحده يعتبرطوطماً وسلفاً وحامياً وإنما أصبحت كذلك الأشجار والأعشاب.. وكان الإنسان يغمر الطوطم بلطفه وعطاياه ويتوجه إليه بكلمات الاستعطاف (...) وشيئاً فشيئاً اتخذت هذه التوجهات إلى الطوطم شكل عادات معينة تسمى سحر وشعوذة الصيد.."(٥٥)

٤- الوظيفة النفسية والاجتماعية، البحث عن الأمان:

لم يغفل الماركسيون الوظيفة النفسية والاجتماعية للأسطورة، فقد لاحظ (فيريه) أن الإنسان القديم يشخص القوى اللاإنسانية التي هي أصل الميثولوجيا، ويقيم معها علاقة إنسانية فاعلة جاعلاً منها مجتمعاً خيالياً يرسخ بالطقس والعبادة " فالعجز يبعث الانفعال..، والسمو ينشأ قبل كل شيء، من تجربة عاطفية، إذاً، الانفعالية الإنسانية هي، والحالة هذه، إحيائية تلقائياً..إذ إن الانفعالية تدفعنا لأن نسبغ روحاً على الأشياء (=نزعة حيوية الطبيعة) ونعكس عليها إنسانيتنا الخاصة وسر الإسقاط الإنساني الشكل الذي يكمن في النظام الاجتماعي للانفعالية البشرية"(٥٦)

ويلاحظ (فيريه) أن الانفعال يكون أحياناً بشكل ذاتي انكفائي وأحياناً أخرى موضوعي يتجلى خارجياً كنظام إشارات (وضعيات، إيماءات، صرخات) تأخذ وظيفتها التعبيرية في اللغة، ويصبح الإنفعال وسيلة اتصال تسمح للفرد الموجود في وضع صعب أن يلجأ للمجموعة ويزيد بذلك من وسائل تكيفه "فالبكاء يستدعي المواساة، والصراخ، النجدة، والضحك، الفرح... وبهذا الشكل تبقى الانفعالية الإنسانية كلها مطبوعة باجتماعية مستترة (..) وفي الواقع إن الإسقاط هو شكل أولي لسيطرة المجهول. كل ميثولوجيا، كما قال ماركس، تسود وتسيطر على الطبيعة في مجال الخيال بواسطة الخيال وتعطيها شكلاً وهي تختفي

عندما تروض هذه القوى مثلاً. حتى هنا فان الإسقاط يساهم بتحرير الفرد من القلق الذي يبعثه فيه عداء البيئة. وهذه هي مهمته الإحيائية. ألا يعني تشخيص الرعب تحديد الرعب، وتسميته وترويضه"(٥٧)

وبعد أن يبين (فيريه)، أن الحركات الوحيدة القابلة للتكيف هي حركة التكنيك، لكن بسبب غيابها قديماً، فإن حركات بديلة تُقدم ليتبدد القلق، يصل إلى الاستشهاد بتجربة هنري فالون الذي يقول: " ان الانفعال يحل تكنيك الجسد محل تقنيات العالم (...) وحركات التعزيم والصلاة ليس لها أثر على الأشياء، لكنها، تقع على الاقل تحت سلطاننا وتحررنا من التوتر العصبي الذي يبعثه الخوف من المجهول".(٥٨)

ويؤكد (فيريه) أن قوى حقيقية تبرز من هذه الطقوس، التي تدفع الفرد نحو الجماعة ومن هنا وظيفتها الاجتماعية "حيث أن الأعياد الدينية فيها تشد من وحدة وقوة الجماعة".(٥٩) ولكنه هنا يختلف مع (دوركايم) الذي شدد على الوظيفة الاجتماعية للأسطورة والطقس فهو (أي فيريه) لا يوافق (دوركايم) على أن الرباط الاجتماعي يمتزج بالرباط الديني، لأن المجتمع الإنساني يتوطد، برأي فيريه، في بداية الأمر بالحاجات "فالروابط العاطفية والروحية تضاف فقط إلى هذا الرباط البدائي الذي يبقى خاضعاً لها دون أن يدرك ذلك. ودورها هو: التعبير عن الروابط الموضوعية المعقودة في الوجود وتقويته"(٦٠)

يتساءل (فيشر) لماذا ننفعل بهذا الواقع البديل "اللاواقع، الذي يخلقه الخيال في الفن والأسطورة". ويجيب " من الواضح أن الإنسان بحاجة إلى أن يكون أكثر مما هو، فهو بحاجة إلى أن يكون إنساناً كلياً، ويسعى إلى عالم أكثر وضوحاً وعدلاً، إلى عالم يكون له معنى، وهو يثور على فكرة فنائه داخل وجوده المحدود (...) إنه يطمح بأن يحتوي العالم المحيط به".(٦١)

ألم تكن الكلمة، والصورة مماثلة للشيء، ووسيلة للسيطرة عليه؟

والطقس، ألم يكن رقصة إيمائية، تؤدى جماعياً يصاحبها الغناء الجماعي للأسطورة، الأغنية الشعرية المغمسة برواية الجذور التاريخية للجماعية وللكون، ولقصة الخصب والحياة، والموت، والخلود. مما يترك أثره الفاعل على انضواء الفرد في كنف الجماعة كأنه في بيته، ويريح تلك النفس الوجلة من ألغاز العالم، ومخاوفه، من ظلماته الداكنة، وأضوائه المبهرة؟.

إنها محاولة لجعل العالم مألوفاً قريباً من قلب الإنسان وعقله، عن طريق إسباغ المعقولية عليه هرباً من اللامعقول الذي يتبدى في مظاهره، وخوفاً من الغموض الذي يكتنف أسراره. إنها محاولة لإعطاء معنى لعالم يتبدى وكأنه خال من كل مغزى وهدفية، ليستطيع ذلك الإنسان البدائي التساكن في هذا العالم وكأنه في بيته. فبعد أن يضعه في نظام محكم من الدلالات، وبعد أن يضع لكل ظاهرة من الظواهر المحيطة به، ولكل فصل من الفصول، ولكل حدث، فصلاً خاصاً في حكاية الخلق والميلاد والبعث والخصب.. يقضي على غربته وعزلته تجاه العالم وظواهره، مسبغاً على الكون المزيد من الألفة، وعلى نفسه المزيد من الاطمئنان في الوقت نفسه الذي يضع فيه الأدوات السحرية والأسطورية لتساعده في تغيير العالم، وفي أنسنته.

الهوامش

١ ـ هربرت ماركوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا ، ص ٢٧٩.

٢ ـ روجية غارودي، من اللعنة الى الحوار، مصدر سابق، ص ٢٥٢.

٣ ـ المصدر السابق، ص ٥١/٥٢.

٤ ـ رأس المال، عن أرنست فيشر، ضرورة الفن، ترجمة ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، ص ١٧/١٨.

٥ ـ كوندراتنكو، الجمال علاقة، في علم الجمال الماركسي، مؤلفين سوفيت، ترجمة يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، ص ٣٣٢.

٦ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٦.

٧ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٢.

٨ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٣.

٩ ـ المصدر السابق، ص٣٣٥.

١٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٦.

١١ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٨.

١٢ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٣.

١٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٥١.

١٤ ـ المصدر السابق، ص٣٥٦.

١٥ ـ المصدر السابق، ص ٣٥٧.

١٦ ـ المصدر السابق، ص ٣٦٥.

١٧ ـ بوليوس ليبس، بديات الثقافة الانسانية (في أصل الاشياء) ترجمة كامل اسماعيل، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٨، ص ٧٦.

١٨ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٧.

١٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٨١.

٢٠ ـ ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ١٥.
٢١ ـ روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، مصدر سابق،
٢٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٨.
٢٣ ـ ضرورة الفن ، مصدر سابق، ص ٢٠.
٢٤ ـ المصدر السابق، ص ٣٢.
٢٥ ـ المصدر السابق، ص ٤٠
٢٦ ـ المصدر السابق، ص ٤٣.
٢٧ ـ المصدر السابق، ص ١٨.
٢٨ ـ د. الطيب التزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الاسلامي، دار دمشق، ص ١٦.
٢٩ ـ المصدر السابق، ص ١٩.
٣٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٦.
٣١ ـ المصدر السابق، ص ٢٨.
٣٢ ـ روجيه غارودي، من اللعنة الى الحوار، مصدر سابق، ص ٦٠.
٣٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٣/٦٢.
٣٤ ـ المصدر السابق، ص ٧٢.
٣٥ ـ الطيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ص ٣١.
٣٦ ـ يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الانسانية، مصدر سابق، ص ٣٣٧
٣٧ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٨.
٣٨ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٩.
٣٩ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٠.
٤٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٣.
٤١ ـ المصدر السابق، ص ٣٤٥.
٤٢ ـ ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٤٣.
٤٣ ـ جورج طومسون فلاديمير دينبروف، دراسات ماركسية في الشعر والراوية، ترجمة د. ميشال سليمان، دار القلم، بيروت، ١٩٧٤، ص ١٨.
٤٤ ـ المصدر السابق، ص ١٦.
٤٥ ـ المصدر السابق، ص ٣٨.

٤٦ - ارنست فيشر، ضرورة الفن ، مصدر سابق، ص ٥٠.

٤٧ - طيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ٢٨.

ايضاً: خليل احمد خليل، الأسطورة والوعي الاجتماعي، دار الطليعة، ص ١٧.

٤٨ - الضرورة والمصادفة، محمود امين العالم، مصدر سابق، ص ٣٩.

أيضاً: يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الانسانية، مصدر سابق، ص ٢٧٠.

٤٩ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٣٧.

٥٠ - الطيب التزيني، مشروع رؤية، مصدر سابق، ص ٣٠.

أيضاً: عرض اقتصادي تاريخي، جزء١، جامعة لومومبا، دار التقدم، موسكو، ص ٤٨.

ايضاً: يوليوس ليبس، بدايات الثقافة الانسانية، مصدر سابق، ص ٢٥٥.

٥١ - هاوزر، الفن والمجتمع عبر التاريخ، جزء اول، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص ١٨.

٥٢ - المصدر السابق، ص ٢٦/٢٥.

٥٣ - فردريك انجلز، انتي دوهرنغ، ترجمة ايوب، دار دمشق، ص ٣٧١.

٥٤ - بوعلي ياسين، الثالوث المحرم، دار الطليعة، ص ١٢.

٥٥ - عرض اقتصادي تاريخي، مصدر سابق، ص ٤٩/٤٨.

٥٦ - ميشال فيريه، الماركسية والدين، ترجمة د. خضر خضر، دار الطليعة ، بيروت، ص٧٨.

٥٧ - المصدر السابق، ص ١٦.

٥٨ - المصدر السابق، ص ١٧.

٥٩ - المصدر السابق، ص ١٨.

٦٠ - المصدر السابق، ص ١٩.

٦١ - ارنست فيشر، ضرورة الفن، مصدر سابق، ص ٩.

٢ـ أرنست كاسيرر والأسطورة

" الرمز والإنسان والحضارة"

يتشابه ارنست كاسيرر مع سبنسر من جهة واحدة، هي كون فلسفته أتت حصيلة اطلاعه الواسع على جميع معارف عصره.فمن إلمامه الشامل هذا قدم لنا فلسفته الرمزية، التي نظرت إلى كل فاعليات الإنسان كرموز تحدد موقفه من العالم، معرفة وفاعلية، تذوّقه. أو كواسطة أو مفتاح، أو الرزنامة تفك وتجدول عالمه المحيط به، ويتعرف بها ومن خلالها على هذا العالم. وهي في الوقت نفسه الصورة التي تجسد موقع الإنسان المعرفي والفاعلي في الكوكب. وكاسيرر لا يكل عن بسط كيف تتسم ميادين المعرفة الإنسانية المختلفة بالرمزية، هذه الرمزية التي تتحول لديه إلى المبدأ الذي يربط ويوحد بين وظيفة الدين والأسطورة والفن وكل الفاعليات الإنسانية الأخرى التي تتسم كلّ بمكانها برمزيتها الخاصة بحقلها. مطوراً بذلك النظرية المعرفية (الكانتية) بعد أن يزيح موضوعها وينقله من النظر بالعقل وبأدواته وصوره إلى موضوع العقل الحضاري وصوره ورموزه ودلالاته إن صح التعبير.

لقد اهتم / كاسيرر/ بالأسطورة، كـإحدى الفاعليات الرمزية، في إطار بسط فلسفته الرمزية العامة، وهو سيرجع إليها، وفي مرحلة لاحقة من عمره مع مواجهته الحالة الفاشية والنازية في الغرب، متقصياً الجذور

الأسطورية للفكر الحديث والقديم، وبالمقابل الاتجاهات والمسارات الفكرية التي حاولت التقليص من دور الأسطورة المعرفي، ومحاولا الإجابة عن سؤال محدد: ماالوضعية التي تنشأ فيها الحاجة للأسطورة قديماً وحديثاً؟ وفي تقصينا لمعالجة كاسيرر للأسطورة سوف نتتبعه على ذينك المحورين: محور التأمل الفلسفي، ومحور التأمل التاريخي.

١ - الإنسان حيوان رمزي، والأسطورة كفاعلية رمزية.

يلاحظ كاسيرر أن البحث العلمي الحديث زاد من حصيلة الحقائق المتداولة المعروفة، وحسّن وسائلنا الاّ أننا لم نجد من جراء ذلك منهجاً للسيطرة على هذه المادة المتراكمة أولتنظيمها، فبقينا تائهين في ركام المعلومات المتداولة، من هنا، فهو يطرح على نفسه مهمة مركزية، لا تقتصر على جمع نتائج تلك الأبحاث المشتتة، بل تهدف البحث عن الجامع الأعظم الذي يوحدها، أي الكشف عما تدل عليه، وترمي إليه بالنسبة لمغزى الحياة الإنسانية، والمعنى الذي تضفيه على موقف الإنسان الحضاري بكامله.

عند البحث عما يفرق الإنسان عن عالم الحيوان، يجد كاسيرر أن العالم الإنساني وإن لم يخرج على القواعد البيولوجية التي تحكم الكائن العضوي، إلاّ أنه يحمل ميزة تفرقه عما عداه. فإن كانت الأنواع الحيوانية، ومنها الإنسان، تحمل جهازاً للاستقبال، وجهازاً مؤثراً فان لدى الإنسان حلقة ثالثة هي التي يسميها "الجهاز الرمزي"[١]

ففي رد الفعل العضور يجيء الجواب على المحرك الخارجي مباشرة وسريعاً، أما في حال الرجع الإنساني فإن الجواب يتأخر لأن عملية فكرية بطيئة معقدة تؤخره وتعقده.[٢] إذ أنه ما دام الإنسان قد خرج من وعلى العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي "وما اللغة والأسطورة والفن والدين إلاّ أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخيوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية"[٣] أما

بالنسبة للحقيقة المادية فهي تتقلص وتضمر كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية. وشيئاً فشيئاً، بدل أن يعالج الإنسان الأشياء ذاتها، نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائماً إلى نفسه، فقد تلفع بالأشكال اللغوية، والصور الفنية، والرموز الأسطورية، والشعائر الدينية، حتى أصبح لا يرى شيئاً، ولا يعرف شيئاً إلا بواسطة هذه الوسائل المصطنعة. لذا فكاسيرر لا يتردد عن تعريف الإنسان بأنه حيوان ذو رموز[٤]. فالفكر الرمزي والسلوك الرمزي ـ تبعاً لرأيه ـ من أعظم الملامح المميزة للحياة الإنسانية، وكل تقدم حضاري مبني عليها، وعن طريقها نفهم المسلك الذي شقّه الإنسان نحو المدنية.

لقد حاول بعض العلماء ربط حقيقة الرمز بحقائق أولية أخرى، ولكن كاسيرر لا يلتفت إلى هذه الجهة من الموضوع، فهو يحاول أن يحيط بالنزعة الرمزية لدى الإنسان ليميزها بعد ذلك عن الأشكال الأخرى من السلوك الرمزي الذي نجده في المملكة الحيوانية[٥]

لقد علِمنا من / بافلوف/ من قبل، أن الحيوانات تستجيب إلى رموز وُضِعت بدلاً عن الطعام بالطريقة نفسها التي كانت تستجيب فيها للطعام نفسه.

كما كشفت الأبحاث الأخرى أن الحيوانات تصل إلى درجة معينة من التعبير عن طريق الإشارة والإيماءة تعبر بها عن غضبها ورغبتها، كما تمتلك عناصر صوتية تشارك بها اللغات الأخرى، إلا أن كاسيرر يعتبر أن النقطة الحاسمة هنا، إنما تكمن في ذلك "الاختلاف بين اللغة الموضوعية واللغة العاطفية، وهو الخط الفاصل بين عالم الإنسان وعالم الحيوان"[٦]. كما يؤكد مع /كولير/ أن الكلام ليس في طاقة القرود الشبيهة بالإنسان، ويميز بالتالي بين نظام الإشارة (الحيواني) والنظام الرمزي الإنساني.

إن تجارب/ بافلوف/ أثبتت أن الحيوان يستطيع الاستجابة للمؤثر المباشر وللمؤثر غير المباشر، يصبح فيها الجرس إشارة للغذاء، ولكن مع

ذلك يظل البون شاسعاً بين الكلام (الرمز) والإشارة " فالإشارات والرموز ينتميان إلى عالمين مختلفين من عالم الخطاب، فالإشارات جزء من عالم الوجود المادي، أما الرمز فإنه جزء من عالم المعنى الإنساني. الإشارة "عاملة" والرموز "دالة". وإذا فهمت الإشارات واستعملت على ذلك النحو كان لها نوع من الكيان المادي الملموس، أما الرموز فليس لها إلاّ قيمة وظيفية" [٧] إن الحيوان يملك ذكاءً وخيالاً عمليين، بينما يملك الإنسان وحده شكلاً جديداً مهماً طوّره لنفسه أعني: الخيال والذكاء الرمزيين. والرمز يمتاز بالعمومية، وهو ليس شاملاً فحسب ـ كما يقول كاسيرر ـ وإنما هو شديد التنوع. أما الإشارة، أو العلامة فمرتبطة بالشيء الذي إليه تشير على نحو ثابت[٨] فنحن نلاحظ أن الطفل، في البدء، يميل إلى أن يعتبر المسمّى هو الاسم نفسه..ثم يتعلم فيما بعد استعمال رموز متنوعة يعبر بها عن رغبة واحدة أو فكرة واحدة، ولا شيء في عالم الحيوان يضاهي هذا التنوع وهذه الحركة. والفكر العلائقي ـ حسب كاسيرر ـ لا يمكن أن ينشأ دون جهاز مركب من الرموز، والحال إن لدى الإنسان نموذجاً من الفكر العلائقي ليس له ما يوازيه في عالم الحيوان. فالإنسان حتى في الهندسة التحليلية غير مرتبط بإدراك الأشكال المحسوسة ويدرس العلاقة الفراغية معبراً عنها بالرموز، وتحقيق هذا لم يكن ممكناً دون اللغة الإنسانية.

يدرس كاسيرر شبكة العلاقات الرمزية التي تؤطر سلوك وفكر الإنسان على جميع الأصعدة، وأول هذه الصعد، علاقة الإنسان مع الزمن والمسافة، اللذين يشكلان الإطار الذي لا تنفك منه الحقيقة" حتى إننا لا نستطيع شيئاً حقيقياً إلاّ في ظل المسافة والزمن"[٩] والكائنات العضوية لا تتساوى لديها المسافة والزمن، كما لا يمكن أن ننسب إلى الكائنات العضوية الدنيا ما للإنسان من إدراك للمسافة، فالحيوانات تنقاد بدوافع جسمية من نوع خاص، فليس لديها صور عقلية أو فكرية عن المسافة،

ولا تصور لعلاقات المسافة، إنما تقتصر علاقـة الحيوانـات العليـا علـى مـا يسـميها كاسيرر (بالمسـافة الحسـية) فقـط، وعندمـا نصـل إلى (المسـافة الرمزية) نكون قد دخلنا عالم الإنسان، إذ إن الإنسان فيما يتصل بالمسافة العضوية (مسافة العمل) أدنى من الحيوان ويعـوض نقصـه هـذا بامتلاكـه لمفهوم (المسافة المجردة) التي تعبد الطريق أمامه نحو وجهة جديدة في حياته الحضاريـة، وتكـون الخطـوة الحاسمـة بالانتقـال مـن (مسـافة العمـل) إلى (المسـافة الرمزيـة)، إلى فكـرة نظريـة أو علميـة عـن المسـافة، أي المسـافة الهندسية. وما نجده في الفلك البابلي، يعدّه كاسـيرر، المرحلـة الأولى الـتي أدت إلى الانتصار العقلـي علـى المسـافة، وإلى اكتشـاف النظـام الكونـي المجـرد، بعـد أن اختلطـت في بدايـة تـاريخ البشـرية بـالفكر الأسـطوري، والمسـافة في النظـم الفلكيـة الأولى لم تكـن محـض مسـافة نظريـة، فحتـى نظرية فيثاغورث عن الأعداد مشبعة باللغة السحرية، أخـيراً فقـط خلّـف الفلك التنجيم، واحتلت المسافة الهندسية مكان المسافة الأسطورية. ولقـد خطا ديكارت، بهندسـته التحليليـة، بـالفكر الرمـزي خطـوة أخـرى إلى الأمام.

عندما ينقلنا كاسيرر إلى الزمن، يُظهر حالة موازية لهذا التطور الذي شاهدناه مع المسافة "فإن كانت المسافة شكل تجربتنـا الخارجيـة، فـالزمن هو شكل لتجربتنا الداخلية".(١٠)

لقـد رأى الإنسـان الزمـن في البدايـة كحالـة عامـة مـن الأحـوال العضوية، كتيار من الأحداث مستمر لا يهدأ، كما عـبر عنـه هرقليطـس بقوله (إنك لا تستطيع أن تخطو مرتين في النهر) والحال إن أطوار الزمـان الثلاثة لا يمكن تجزئتها عند الكائن العضوي، الشيء الـذي لا يمكننـا مـن مقارنة الذاكرة الإنسانية بالذاكرة الحيوانية" فحتى لو تقبلنا فكرة وجـود ذاكرة عند الحيوان، فوظيفتها لاتتعدى إعادة الانطباعات السابقة، وعند الإنسان يجب أن تنظم تلك الانطباعـات السـابقة في أماكنهـا، وتُـرد إلى

نقاط مختلفة في الزمن"[11] وتحشد حول مركز فكري، وهـذا النـوع مـن الجمع هو ما يميز الذاكرة الإنسانية.

إن كاسيرر يحوّل اتجـاه النظـر كلـه عنـد وصولـه إلى تعريـف طبيعـة الإنسان إذ يعتقد إن كان هناك مـن تعريـف للإنسـان، أو لجوهـره "فـإن هـذا التعريـف لا يُفهـم إلاّ بحسبانه وظائفيـاً لا ماديـاً. والمـيزة الأكـبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست في طبيعته الميتافيزيقية أو الماديـة، إنمـا في "جهاز الفاعليات الإنسـانية الـذي يحـدد دائـرة "الإنسـانية" ويختمهـا. وتمثل اللغة والأسطورة والديـن والفـن والعلـم قطاعـات متنوعـة في هـذه الدائرة"[12]. وليسـت اللغـة والفـن والأسـطورة والديـن، عنـد كاسـيرر، موجودات خلقت منعزلة، إنما هي مرتبطـة بربـاط مشـترك ، هـي رابطـة وظيفيـة، والشـيء الـذي يتعمـق كاسـيرر في البحـث عنـه هـو "الوظيفـة الأساسية التي يؤديهـا الكـلام والأسـطورة والفـن والديـن"[13] . الملفـت للنظر هنا، هو أن كاسيرر عندما يدرس تلك الفاعليات الإنسانية الكبرى ومنها الأسطورة، فإن مشـكلة المعنـى تتقـدم لديـه علـى مشـكلة التطـور التاريخي. والنظرة التركيبية البنائية للحضارة على النظرة التاريخية. فهـو لا يكتفي بتحليل صورة فردية جزئية للحضـارة الإنسـانية،وإنمـا يفتـش عـن نظرة تركيبيـة عامـة تشـمل تلـك الأشـكال المتنوعـة لفاعليـات الإنسـان الحضارية جميعها. فهو يقول: "على الفكر الفلسـفي أن يكتشـف وحـدة العمـل في ذلـك التنـوع والتكـاثر غـير المحصـور في الصـور الأسـطورية والعقائد الدينية والأشكال اللغوية والآثار الفنية، وهذه الوحدة هـي الـتي تمسك هذه الموجودات معاً".[14]

إن كاسيرر، في بحثه هذا ـ على الرغم مـن تـأثره بكـانت ـ يذكرنـا بمخطوطات ١٨٤٤/ لماركس/ الذي نظر فيها إلى كل نتاجات الحضـارة الإنسـانية: السـلعة، النقـود، الدولـة، الفـن، الديـن والفلسـفة، المقـولات الاقتصادية والسياسية والايديولوجيا علـى انهـا تخـارج لجوهـر الإنسـان،

وتعبير مجرد عن فاعليته التاريخية، تخارج لقواه، وأبعاد تظاهرية للإنسان، ومحصلة لنشاطه، وإن هي في المجتمع الطبقي - الرأسمالي تأخذ طابعاً صنمياً متعالية عليه، ومتحكمة به، وشكلاً استلابياً واغترابياً لروحه الحرة، بدل أن تكون تعبيرها الحر. وبالتالي فالروابط المشتركة التي تربط كل تلك الأوجه المختلفة والمظاهر المتنوعة للفعالية الإنسانية إنما هي الإنسان ذاته وتطلعاته، مطامحه، وفاعليته العملية. هي الانبساط الوجودي لما يريد أن يعبر فيه عما هو عليه وعما لم يكنه بعد وإن كان يصبو إليه.

إلا أن كاسيرر وإن كان يقر بأن تلك الأوجه المختلفة للنشاط الإنساني الحضاري إن هي إلاّ نتاج الفاعلية الحياتية للإنسان، وتخارج لقواه، إلاّ ان ما يشغل باله من حيث الجوهر، إنما هو الدلالة التي تكتسبها تلك الفاعلية الحضارية، مغزاها العام لحياته، والنسيج الكثيف الذي يشكل الأرضية المشتركة لها، بحيث تصبح كجسر يفصل ويصل الإنسان بالعالم المحيط به، إلى الدرجة التي يصبح فيها الإنسان لا يملك إدراك العالم إلاّ عبر وساطة ذلك النسيج المعقد من الرموز الحضارية التي هي نفسها من صنع يديه.

في بحثه عن الأشكال الرمزية المختلفة التي يسبح بها الإنسان، لا يذهب كاسيرر إلى معرفة العلة الكامنة خلفها، ولا عن الغريزة التي تعبر عنها، ولا عن الوجود الذي تعكسه، أن ما يستهدفه إنما الدلالة العامة التي تعطيها تلك الأشكال، ومغزاها الرمزي بالنسبة لحياة الإنسان الكلية، هذا الرمز الذي يشكل محور الفاعلية الحضارية، وعلى هذه القاعدة الشاملة نظر كاسيرر إلى الأسطورة.

٢- موضوع الأسطورة وطابعها الإدراكي.

يلاحظ كاسيرر، في هذا الصدد، ان كل المحاولات التي بذلتها الميثولوجيا المقارنة لرد الأسطورة إلى نموذج موحد فشلت. وهو يرفض المناهج السائدة للوصول إلى ما يشكل جوهر الأسطورة، إن كان المنهج

الموضوعي الذي اختار أصحابه تصنيف موضوعات الفكر الأسطوري ليصار إلى رد كل موضوع إلى ظاهرة تقف خلفه، لأنهم يعتقدون أن وراء كل أسطورة ظاهرة طبيعية تشكل حقيقتها، وتدور الحكاية الأسطورية حولها: القمر، الشمس، الظواهر الجوية..إلخ.. أو المنهج الذاتي كمنهج فرويد الذي تعامل مع كل صور الأسطورة كأنها أقْنِعَة لشيء واحد هو الجنس، فيقول كاسيرر بهذا الصدد: "نحن لا نستطيع أن نرد الأسطورة إلى عناصر معينة ثابتة ولذلك فعلينا أن نحاول استجلاءها في حياتها الداخلية، في تنقلها وتنوعها، في مبدئها الدينامي".(١٥)

فهو، على الرغم من ملاحظته فوضى الأشكال الأسطورية، يؤكد أن وظيفة خلق الأسطورة لا تفتقر إلى التجانس، مثلها مثل الدين، فالأشكال الدينية: طقوس عبادات، أماكن عبادة تخضع للتغيّر "ومع ذلك فان هذا كله لا يؤثر في شكل الشعور الديني، وفي الوحدة الداخلية للفكر الديني.. إذ إن الفاعلية الرمزية لا يدركها تغيير"(١٦). وبالمقابل هناك معنى فلسفي يتوارى خلف وظيفة الأسطورة" وإذا كانت الأسطورة تخبيء هذا المعنى تحت كل أنواع الصور والرموز فمهمة الفلسفة أن ترفع الحجب عن ذلك المعنى".(١٧)

ويرى كاسيرر أن للأسطورة وجهين، فهي تظهر لنا مبنى فكرياً، ومن الناحية الأخرى ترينا مبنى حسياً، ولكنها، بكل الأحوال، ليست ركاماً من الأفكار غير المنظمة، إنما تعتمد على "شكل محدد من الإدراك الحسي"(١٨) فهي تدرك العالم بطريقة مختلفة، لذا يدعونا كاسيرر إلى النزول إلى هذه الطبقة العميقة من الإدراك الحسي لكي نفهم الفكر الأسطوري..

ويذكرنا بتجربتنا الحسية، حيث نميز العارض عن الجوهري، والثابت عن المتحول، ليشير بعد ذلك إلى "إن ما تدركه الأسطورة هو الطوابع الفراسية لا الطوابع الموضوعية..فعالم الأسطورة عالم درامي ـ عالم أعمال

وقدرات وقوى متصارعة.. والإدراك الأسطوري مفعم دائماً بهذه الخصائص العاطفية.. فكل شيء: خير أو شرير، صديق أو عدو، مألوف أو غريب.. وإن كان في حالة هياج عاطفي تحقق لدينا هذا الإدراك الدرامي للأشياء".[١٩]

أما بالنسبة لجهود الفكر العلمي لإخضاع ذلك الإدراك الدرامي أو الأسطوري فكاسيرر يعتقد أن المعلومات التي حصلنا عليها من تجربتنا الفراسية لن تتلاشى. "نعم. فقد فقدت قيمتها الموضوعية والكونية إلاّ أن قيمتها الانثربولوجية لا تزال قائمة".[٢٠] فالعلم يحدد موضوعيتها لكنه لا يستطيع أن يحطمها، أو يزيل مشروعيتها. وهو يضرب على ذلك مثلاً: فنحن في أفكارنا العلمية يردُّ الفرق بين لونين، الأحمر والأزرق، إلى فرق عددي، ولكن إن انتقلنا من ذلك إلى الاعتقاد أن العدد أكثر انتساباً للحقيقة الواقعة من اللون يكون هذا الاعتقاد قاصراً كل القصور. لذا فهو يثمن عالياً/جون ديوي/ الذي كان، برأيه، أول من أدرك وأكد الحق النسبي لهذه الخصائص الشعورية المتجلية بكل قوتها في الإدراك الأسطوري. وان ما يذهب إليه (كاسيرر) يذكرنا بوجهة نظر كوندراتنكو في مقاله/ الجمالي علاقة/.

يرجع كاسيرر ويؤكد أن ما نحتاجه لإدراك خصائص التجربة الأسطورية "هو تفسير الحياة الأسطورية لاتفسير أفكار ومعتقدات الأسطورة، لأن الأسطورة ليست من العقائد الجازمة وإنما تتضمن عملاً أكثر مما تتضمن صوراً وتمثيلات. أليست الشعائر والطقوس سابقة للعقيدة بالمعنى التاريخي والنفسي. والإنسان البدائي لا يعبر عن مشاعره وعواطفه برموز مجردة، وإنما يعبر بطريقة محسوسة مباشرة، ولا بد لنا أن ندرس كل هذا التعبير من أجل أن نعي مبنى الأسطورة والدين".[٢١] فما يشكل أساس انسجام الأسطورة والدين ـ عند كاسيرر ـ إنما هو وحدة الشعور أكثر من اعتمادها على القواعد المنطقية.

تعليقاً منه على أسطورة الديانة الديونيسية، التي تحكي قصة / ديونيس/ الذي أحبه أبوه/ زوس/، فاضطهدته /هيرا/ لغيرتها، فدفعت الطيطان لقتله، فما كان منهم إلاّ أن مزقوه إرباً إرباً بعد أن تخفّى في صورة ثور، فقام/زوس/ انتقاماً بالقضاء على الطيطان بالبرق، فانبعث من رمادهم الجنس البشري، رمادهم هذا قد امتزجت به عناصر الخير مع الشر المستمدة من /ديونيسيوس/ والعنصر/ الطيطاني. يعقّب /كاسيرر/ على هذه الأسطورة قائلاً: "رغم هذا فإن الأسطورة ليست مجرد قصة خرافية، إن لها أساساً في الحقيقة، فهي تشير إلى حقيقة معينة، وإن كانت هذه الحقيقة ليست طبيعية ولا تاريخية، إنها حقيقة طقوسية، فلقد قامت الأسطورة بتصوير ما تؤمن به الديانة الديونيسية"[٢٥] لقد تشتت الواحد المقدس (ديونيسيوس) بتأثير قوى الشر (الطيطان)..ولكن هذا لا يعني فناءه. إذ إن الأسطورة تؤكد إمكانية إعادته إلى عهده القديم، إذا ضحى الإنسان بفرديته، وإذا حطم كل عائق يقف بينه وبين الوحدة الأبدية" هنا ندرك أحد العناصر الأساسية في الأسطورة. فإن الأسطورة لم تُبعث من عمليات عقلية فقط، ولكنها انبعثت من انفعالات إنسانية عميقة.. إنها انفعال حوِّل إلى صورة، ويلزم لفهم هذا التحول التفرقة بين نوعين من التعبير، النوع الأول هو التعبير الفيزيائي، والنوع الثاني هو التعبير الرمزي.. فما تتميز به الاستجابة الإنسانية عن ردود الفعل الحيوانية هو طابعها الرمزي.. فقد كشف الإنسان نوعاً جديداً من التعبير هو التعبير الرمزي. ويعد هذا التعبير الرمزي عاملاً مشتركاً في كل الأفعال الحضارية، أي في الأسطورة والشعر واللغة والفن والدين والعلم.. وكما الرمزية اللغوية "تموضع" التأثيرات الحسية "تموضع" الرمزية الأسطورية المشاعر".[٢٤]

ومن الحقائق المعروفة أن كل تعبير عن انفعال يؤدي إلى تأثير ملطف، إذ يساعدنا الانفجار بالدمع على تسكين أحزاننا، ولكن يلاحظ

كاسيرر أنه في حال ردود أفعالنا الفيزيائية، يعقب الانفجار المفاجئ حالة من حالات السكينة. أما إن عبّرنا عن انفعالاتنا بوساطة أفعال رمزية فيكون لها تأثير مزدوج: قوة (التوفيق) وقوة "الإطلاق". إذ تتجه الانفعالات هنا أيضاً إلى الخارج، إلاّ أنها تتركز بدلاً من أن تتشتت. فيستنتج كاسيرر أن ما يعنيه التعبير الرمزي ليس تخفيف الانفعال ولكن تركيزه. فلا يقتصر الأمر في اللغة والأسطورة والفن والدين على تحول انفعالاتنا إلى سلوك فحسب، إنما تتحول إلى "أعمال" وهذه الأعمال لا تتعرض إلى الاضمحلال، إنها تستمر وتبقى، ولا يحدث أي رد فعل فيزيائي أكثر من أثر ملطف وسريع وقتي، بينما يتحول التعبير الرمزي إلى قوة دافعة دائمة.

ويشير كاسيرر إلى أننا في تعودنا تقسيم حياتنا إلى منطقة عملية وأخرى نظرية نتجاهل أنه تحت تلك المنطقتين طبقة أدنى منهما، أما الإنسان البدائي فإن كل أفكاره ومشاعره لا تزال راسخة في هذه الطبقة الدنيا الأصلية. حيث لا تزال نظرته إلى الطبيعة تعاطفية، وإغفال هذه الحقيقة يثقل الطريق علينا لفهم الأسطورة "لأن الأسطورة ابنة العاطفة، وهذا المنبت العاطفي هو الذي يصبغ كل فروعها بلونه الخاص"[٢٤] من هنا يأتي تمسُّك الإنسان البدائي بفكرة القرابة التي تربط بين مجمل أشكال الحياة، هذه الفكرة التي يعتبرها كاسيرر مفترضاً عاماً للفكر الأسطوري" فلا يعد الإنسان نفسه في الطوطمية مُنحدراً من نوع حيوان معين، فحسب، وإنما هناك رابطة واقعية، ولادية أيضاً تصل وجوده المادي والاجتماعي بالأسلاف الطوطميين".[٢٥]

٣ـ الأسطورة ووحدة الحياة الكونية والخلود.

إن الفكر العلمي هو الذي يصف الحقيقة معتمداً منهج التصنيف والتنظيم مقيماً الحدود بين ممالك النبات والحيوان والإنسان، إلاّ أن العقل البدائي، كما يؤكد كاسيرر، يتجاهل الفروق ويُنكرها جميعاً، لأن

نظرته إلى الحياة تركيبية لا تحليلية. والحياة لديه ليست منقسمة إلى فئات وفروع، إنما هي كل مستمر لا ينقطع.[٢٦] إذ لا تبدو الطبيعة في نظر البدائي حقيقة منعزلة " فهناك مجتمع واحد هو مجتمع الحياة يضم كل الكائنات الحية واللاحية على السواء. وتعد حياة الطبيعة وموتها جزءا من الدراما الكبيرة الخاصة بموت الإنسان وبعثه، وتتشابه في هذا الصدد طقوس الزرع التي تصادفها في كل الأديان على وجه التقريب مع طقوس المولد، فالطبيعة ذاتها في حاجة إلى استمرار تجديد حياتها، وعليها أن تموت حتى تستطيع أن تحيا، وتؤمّن شعائر عبادات آتيس وادونيس، وأوزيريس هذا الاعتقاد الأساسي الذي لا يتزعزع".[٢٧]

فالطبيعة عند الشعور الأسطوري والديني تصبح مجتمعاً كبيراً واحداً، وأجيال الناس لا تنقطع، فتظهر روح الجد في طفل حديث الميلاد، ويمتزج الماضي بالحاضر بالمستقبل، وتبلغ قوة الشعور بوحدة الحياة حداً تصبح معه فكرة الموت، فكرة غريبة على الفكر الديني والأسطوري لدى البدائيين. بل يذهب كاسيرر إلى حد القول "يمكننا، بمعنى من المعاني، أن نفسر كل الفكر الأسطوري بأنه إنكار عنيد ثابت لظاهرة الموت"[٢٨] مستشهداً بقول برستيد على الأهرام "بأن النغمة الكبرى المسيطرة فيها جميعاً هي احتجاج ثابت، بل عاطفي، ضد الموت". كأنما الإنسان البدائي قد وجد في الأسطورة قوى يقاوم بها خوفه من الموت، فوضع مقابل فكرة الموت ثقته اللامحدودة بوحدة حياة لا تنفصم. وينبه كاسيرر إلى أن الأسطورة سبقت الفلسفة بدور المعلم والمربي الأول للبشر، إذ استطاعت وحدها، في طفولة الجنس البشري، إثارة مشكلة الموت وحلها في لغة كانت مفهومة لدى الإنسان القديم، وذلك عندما بينت إن الموت لا يعني فناء الحياة الإنسانية، وكل ما يعنيه هو تغيّر في صور الحياة.[٢٩]

ويتلاقى كاسيرر مع مارسيا الياد، عندما يؤكد أن ما وراء بحث الإنسان الحثيث، وما وراء فاعليته المختلفة يرقد ذلك الاهتمام العظيم

بالخلود. إذ لا يستطيع الإنسان أن يحيا حياته "دون جهود مستمرة للتعبير عنها، وطرق هذا التعبير لا تحصى عدداً، لكنه جميعاً شواهد لنزعة واحدة أساسية هي الرغبة في الخلود".[٣٠]

٤ـ الأسطورة والدين.

لقد اعتقد كاسيرر، مثل مارسيا اليـاد، أن الخـوف مـن المـوت مـن أوسع الغرائز الإنسانية نطاقاً وأشدّها تأصلاً وعمقاً، وليس هناك، عنـده، في هذا المجال مـن فـرق جـذري بـين الفكـر الأسـطوري والفكـر الديـني "كلاهما وجدا أصلا في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانية، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسـانية أن نعـين نقطـة تنتهـي عندهـا الأسطورة ويبدأ الدين"[٣١] فالأسطورة منذ البدء دين بالقوة.

وإذا كان كاسيرر يجد في كل الفعاليات الإنسانية استقطاباً بين نزعة الثبات والتحول فهو يعتبر أن ميول الثبات تهيمـن في الفكـر الأسـطوري على ميول التطور والتحول" إذ ليس لـدى الأسـطورة مـن وسـيلة لفهـم الشكل الحاضر من الحياة الإنسـانية، سـوى رده إلى المـاضي البعيـد، فمـا كان ذا جذور في الماضي الأسطوري، ما كان هناك منذ البدء، وما وجد منذ أزمنة موغلة في القدم، ثابت متأصل لا تحوم حوله ريبة... وأي تغـير طفيـف قـد يصيـب نظـام الأشـياء المقـرر يعـد كارثـة مـن زاويـة الفكـر البدائي".[٣٢] ومع ذلك فهو يكشف على هذا المسار نفسه تقدماً مستمراً في اتجاه مضاد، فتحت وطأة الجمود والثبات الـتي خضعـت لهـا البشـرية خلال سيطرة الوعي الأسطوري تنبثق روح ديناميكية جديدة من الوعـي الاجتماعي تؤرخ لميلاد جديد "ينتج للحياة الدينية والأخلاقيـة مـراداً (= مجالاً) واسعاً جداً ترجح القوى الفردية على قوى الـلزوم والجمـود"[٣٣] والدين لا يحطم ـ برأي كاسيرر ـ التفسيرات الكونية والانثربولوجية الـتي أتت بها الأسطورة " بل ينمّيها ويحفظها ويمنحها شكلاً جديـداً، وعمقـاً جديـداً[٣٤] فـإن كـان شـعور الإنسـان بالاتّكـال يهيمـن علـى الوعـي

الأسطوري، فالدين يفتح المجال أكثر فأكثر ليقظة (الذات ونمو الشعور بالأنا).[٣٥]

إن موضوع العلاقة بين السحر والدين، الأسطورة والدين من أشد الموضوعات تعقيداً، وكاسيرر لا يوافق على الفصل بينهما لا من حيث الموضوع ولا من حيث الزمان، إذ ليس لدينا شواهد تجريبية ـ كما يعتقد ـ بأن هناك أولاً عصر سحر تلاه عصر دين؛ فيخالف بذلك /فريزر/ الذي وضعهما كمرحلتين متعاقبتين.

يذهب كاسيرر مع /جلبرت/ في أن الدين اليوناني يبدأ بمرحلة يعتبرها نموذجاً لمراحل فكرية مشابهة مرّ فيها الجنس البشري، والبداية الطبيعية لكل دين، ثم يعقبها بمرحلة (الدين الأولمبي) المترافق مع تضعضع الشعور العام بوحدة الحياة أمام تنامي النزعة الفردية الإنسانية "لم تعد ثمة قرابة طبيعية عصبية تربط الإنسان بالنبات والحيوان، أصبح الإنسان يرى آلهته الفردية نفسها في ضوء جديد".[٣٦]

والدين ـ برأي كاسيرر ـ لا تقتصر مهمته على الناحية الأخلاقية "فمنذ البداية كان على الدين أن يؤدي وظيفة نظرية وعملية لأنه يحتوي نظرة كونية وأخرى انثربولوجية، فهو يجيب على سؤال عن أصل الكون وعن أصل المجتمع. ومن هذا الأصل يستمد الإنسان واجباته وفروضه. وهذان المظهران (الكوني والإنساني) غير متمايزين بقوة وإنما هما متضامنان مختلطان معاً في ذلك الشعور الأساسي الذي سمّاه " الشعور بوحدة الحياة". هاهنا نجد مصدراً مشتركاً للسحر والدين. فالسحر ليس ضرباً من العلم الزائف، بل إن محض الرغبة في المعرفة ومحض الرغبة في تملك الطبيعة والسيطرة عليها لا يكفيان لتعليل حقائق السحر"[٣٧] لأن الإنسان لا يفكر في الاتصال بالطبيعة اتصالاً سحرياً إن لم يكن يعتقد أن هناك رابطة مشتركة تصل بين جميع الأشياء، وأن الفصل بين ذاته وبين الطبيعة، والفصل بين مختلف أنواع المواد في الطبيعة إنما هو مصطنع لا حقيقي.

والناس الذين يحيون الاحتفالات والرقصات السحرية، التي أجاد وصفها مالينوفسكي، لا يكونون معزولين وإنما تشارك بسرورهم الطبيعة كلها ويشاركهم فيها أسلافهم، لأن الزمن والمسافة قد أُمحيا، وأضحى الماضي حاضراً، وعاد العصر الذهبي لبني الإنسان.(٣٨)

إذ إن الاعتقاد بتعاطف الكل من أقوى الركائز في الدين كما في الأسطورة، إلا إن التعاطف الديني ـ عند كاسيرر ـ من نوع مختلف عن التعاطف السحري والأسطوري لأن الأول يفسح المجال للشعور بالفردية.

ويلاحظ كاسيرر، من جهة أخرى، زوال المفارقة بين تنامي الشعور بالفردية، وعمومية الشعور الديني لأن من أول واجبات الأديان الراقية ـ التي تعني عند كاسيرر ديانات التوحيد ـ أن تستكشف وتُظهر هذه العناصر الشخصية في المقدس والإلهي والجليل. ولقد سلك الفكر الديني طريقاً شائكاً قبل أن يصل إلى هذه الغاية. وإن قسمة العمل هي التي أوصلت، برأي كاسيرر، الفكر الديني إلى حقيقة الديانة الوظيفية التي نموذجها الديانة الرومانية قبل وقت طويل من ظهور الآلهة الشخصية كما نجدها في الديانة الأولمبية اليونانية. وإذا كان للآلهة الرومانية طابع وظيفي، إذ عليها أن تُنجز واجبات عملية " فهي إن صح القول آلهة إدارية اقتسمت فيما بينها مختلف ولايات الحياة الإنسانية "فالذي سيطر على الدين الإغريقي إنما نزعة من الفكر والشعور تختلف عن هذه التي سادت الدين الروماني". فها هنا نجد آثاراً محددة من عبادة الأسلاف.. ولكن هذه الملامح القديمة بدأت تختفي بتأثير القصائد الهوميرية، فنحن لا نجد في القصائد الهوميرية حاجزاً يفصل بين العالمين (الإنساني والسماوي) فالإنسان يصور نفسه في آلهته، بكل ما في ذاته من تنوع.. وليست الآلهة الهوميرية، آلهة وظيفية =لا أسماء لها= تهيمن على إحدى الفعاليات الإنسانية، إنما هي تهتم بالفرد وتوليه حبها. أما الإلهي الذي نلقاه في الأديان التوحيدية الكبرى فيعتبره كاسيرر مختلفاً عن هذا كله

"فهذه الأديان وليدة القوى الأخلاقية، وتتركز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر، فلا يوجد في دين زرادشت إلاّ ذات عليا واحدة هي / اهورامزدا/ أو الرب الحكيم".(٣٩) هذه القوى الأخلاقية الخالصة تجابه الميثولوجيا البدائية وتتطور وتنمو على حسابها. ففي الأفكار البدائية عن المقدس تكون هذه القوة مجهولة تماماً، وتستعمل فكرة "المانا" للدلالة على الأغراض الخيرة والشريرة معاً، وبنفس الوقت، دون أن يُفصل بين نطاقهما أو مجال كل منهما. بينما يلاحظ كاسيرر، حتى في بداية دين /زرادشت/، ما يعارض هذا الموقف الحيادي، الأسطوري تجاه فكرة الخير والشر، وللموقف الحيادي الجمالي الذي يتميز به شِرك الإغريق، لأن دين التوحيد حتى في شكله الزرادشتي "لم يكن وليد خيال أسطوري أو جمالي وإنما كان تعبيراً عن إرادة أخلاقية شخصية عظيمة. حتى الطبيعة تتخذ فيه شكلاً جديداً لأنها كلها يُنظر إليها في مرآة الحياة الأخلاقية. ولا يستطيع دين أن يفكر في قطع الرباط بين الإنسان والطبيعة أو في حله، ولكن هذا الرباط يُعقد ويُربط على نحو جديد في الأديان الأخلاقية العظمى، ولا تتحطم الروابط العاطفية التي وجدناها في السحر والميثولوجيا الأسطورية ولا تُنكر، إلاّ أن الاقتراب من الطبيعة يتم من الجانب العقلي لا من الجانب العاطفي.. ولا تظل الطبيعة كما كانت في أديان الشرك: الأم الكريمة أو الحضن الإلهي الذي انبثقت منه الحياة كلها، إنما تعتبر منطقة الشريعة والشرعية، وبهذا المظهر وحده لامست أصلها الإلهي".(٤٠)

وإذا كان كاسيرر يجد، في الفكر الأسطوري، الاعتقاد بضرورة التعاون مع الطبيعة وقواها الإلهية والشيطانية ليبلغ الإنسان ما يريده فإن الفكرة ذاتها يجدها في الأديان التوحيدية ولكنها تشير إلى وجهة جديدة "فقد حل المعنى الأخلاقي محل المعنى السحري وخلّفه في موضعه. بهذا تصبح حياة الإنسان كلها كفاحاً لا ينقطع من أجل الاستقامة.. فلا

يعود أحد يبحث عن الإلهي أو يقترب منه بقوى سحرية وإنما فقط بقوى الاستقامة والصلاح ولا أحد يستطيع أن يقف محايداً في الصراع بين القوى الإلهية والقوى الشيطانية.. والإنسان بإمكانه اختيار أحد النجدين، الخير والشر وتحمل مسؤولية خياره"[41] وهذا يقود إلى النظر إلى جماعة الصلحاء كجماعة أخلاقية واحدة متعاطفة فيما بينها" وهذا الشكل من التعاطف الأخلاقي العامي الذي اكتسب نصراً على الشعور البدائي بوحدة سحرية أو طبيعية للحياة"[42]

ويؤكد كاسيرر أن من أعظم المعجزات التي حققتها الديانة التوحيدية، أنها طورت طابعها الجديد الخلاق، من أفكار جافية بدائية. ويورد مثالاً على ذلك، كيف تحولت فكرة "الحرام" بين الفكر الأسطوري البدائي، والفكر الديني التوحيدي الراقي. فيلاحظ أنه بالنسبة للجماعات البدائية، (فالحرام) يتحدد تبعاً لأساطيرها بعلاقته (بالتابو). فقد كان الحرام مُحاطاً بجو من الخوف والخطر ولكنه ليس خطأً أخلاقياً. فلمسة من الآلهة خطرة مثلما لمسة الأشياء غير الطاهرة جسدياً. وبذلك يكون المقدس والممقوت (الدنس) على مستوى واحد، وعدوى القداسة تأتي بالنتائج نفسها التي يأتي بها التلوث بالنجاسة.. وفي هذا النظام لا يُلمح ظلاً لأي مسؤولية فردية. فإذا اقترف الإنسان جرماً لم يكن وحده متهماً وإنما أيضاً عائلته وأصدقاؤه.

وقد كانت أول خطوة للديانة الراقية التوحيدية =برأي كاسيرر= هي عملها على فصل المنطقتين: المنطقة المقدسة والأخرى النجسة.. وإذا كان (الحرام) البدائي، المتجلي في الأسطورة، مصدره الخوف من قوة غاشمة فوق طبيعية، فالقوى الدينية التي تنظم المباح الإنساني مصدرها قوة حامية وصديقة للإنسان.

أما التفرقة بين نوعي انتهاك الشرع الديني: الذاتي والموضوعي فهي مجهولة لدى الوعي الأسطوري، فالذي يهم هنا العمل نفسه لا الدافع إليه.. والنتائج نفسها هي، هي سواء أنظرت إلى المحرم أم رأيته عرضاً أو اتفاقاً.

فعملية التحريم آلية دائماً، والنوايا لا أثر لها في عمل الحرام.[٤٣] وهي تفرض واجبات لا حصر لها، ولكنها كلها سلبية "فالحرام" يعرف كيف يمنع ولكنه لا يعرف كيف يهدي" بينما الدين يخفف عبء (التحريم) ويكشف ويعطي للواجب الديني طابعاً إيجابياً وحراً.

٥ ـ الأسطورة وعالمنا:

(منطق الأسطورة ومنطق العقل والتجربة العملية):

إن كاسيرر يعرف مسبقاً، وقبل أن يواجه الظاهرة الفاشية، أن منطق الأسطورة لا يغطي كامل مسعى الإنسان البدائي. ولقد أشار إلى هذه الحقيقة في أوائل مؤلفاته، حيث لمس أن الحياة البدائية تحتوي منطقة دنيوية خارج تأثير (المنطقة المقدسة) التي تسيطر عليها الأسطورة. ويوافق مالينوفسكي في اعتقاده أن السحر والشعائر الأسطورية لا تتقدم لعون الإنسان إلاّ حين تخفق المعرفة، وهي لا تعيق جهود الإنسان العملية، وأن للدين موضوعاً خاصاً، وميدانه الخاص المشروع في التطور.[٤٤]

لقد نبه كاسيرر إلى أن هناك مناطق من الحياة الإنسانية لا تغطيها دائماً التفسيرات الأسطورية، وهذه المنطقة تزداد اتساعاً بمقدار تنامي الامكانيات البشرية الفعلية، على أن هذا لا يعني أن منطق العلم سيسيطر سيطرة كاملة على مساحة الوعي الاجتماعي، فهناك مساحة من هذا الوعي سيظل يغطيها وشاح التفسيرات الأسطورية (الميثولوجية). أو أشكال أخرى من المخيال الاجتماعي. وستظل هناك مساحات من الحياة الإنسانية لا تناسبها لغة التعميم والتجريد، أي لغة العلم، وإنما لغة الصور والتمثيل الخاضعين للمخيال الاجتماعي. إن كاسيرر يلاحظ هذا، ويلاحظ أيضاً أن الأسطورة وإن كانت تشكل القبة التي ترسم عليها الرؤية الشمولية والأخلاقية والجمالية والقانونية، ولمجمل الوعي السائد في المجتمع البدائي، فإن المعرفة العلمية والعملية، والخبرة الاجتماعية تتقدم تدريجياً على حساب تلك التفسيرات أو تصحيحاً لها، إذ يأخذ الدين التوحيدي مكانه الهام في رسم الفيصل

الأخلاقي للإنسان الذي سيوشح بمجمل السلوك الاجتماعي، وتأتي الايديولوجيا السياسية المعاصرة، والتفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية والاجتماعية لتغطي الجزء الهام من الوعي الاجتماعي. ولكن وعلى الرغم من هذا التقدم الذي تحرزه الإيديولوجيا فإنها لا تلبث في أوقات الشدة، أو الأزمة، أن تأخذ لها وشاحاً سحرياً، اسطورياً، حتى، أحياناً، باسم العلم. فالإنسان كما يقول كاسيرر "يلجأ في مواقف اليأس دائماً إلى سبل يائسة، ولو خذلنا العقل، لن يبقى أمامنا غير اللجوء إلى قوى المعجزات والغيبيات"(٤٥) ويذكرنا أن الأساطير حتى في المجتمعات البدائية لا تحدث الأثر بعينه إذ لا تبلغ أوج سطوتها إلاّ عندما يواجه الإنسان موقفاً غير عادي. وأنه فيما بعد، حينما حلّت النظم العقلانية محل التنظيمات الأسطورية للمجتمع فإنها لم تُقبل وتستقر كمعايير للسلوك إلاّ في الفترات التي تشعر بها المجتمعات المعاصرة بالأمان والاستقرار النسبي، ويحذرنا قائلاً: "فما نصادفه هنا توازناً مرناً أكثر منه توازناً ساكناً ثابتاً، إذ إننا نعيش في السياسة دائماً فوق أرض بركانية، فعلينا أن نستعد لمواجهة أي انفجار. ولا يمكن لأية قوة عقلانية في الأوقات الحرجة أن تطمئن إلى قدرتها على الحيلولة دون عودة ظهور التصورات الأسطورية، إذ تعود الأسطورة مرة أخرى في مثل هذه الظروف.. وتجيء اللحظة المناسبة بمجرد تعرض القوى التي تربط المجتمعات الإنسانية للوهن لسبب أو آخر".(٤٦)

وبما إن مجتمعاتنا المعاصرة مشبعة بالأزمات وعدم الاستقرار، والهزات الاجتماعية، والشعور بانسداد الأفق، مما يستدعي استحضار التفسيرات الأسطورية، ودور المعجزة التي تناسب لغة السحر، ليتخفف بها الإنسان من مسؤولياته ليُلقيها على قوى خارجة عنه، يُلبسها الإنسان الحديث صورة الزعيم الأوحد أو الحزب الملهم، ويصل الإنسان إلى هذا الحل عندما تخفق كل السبل المألوفة المعتادة والطبيعية في تحقيق الهدف الاجتماعي، أو الرغبة الاجتماعية "في هذه الحالة لا يتم الشعور

بالرغبة في حدة فحسب، ولكنها تتجسَّم أيضاً في صـورة مشـخّصة.. في صورة مركّزة في شخصية الزعيم".[٤٧] ويصل كاسيرر إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها (روجيه دوبريه) من بعده "إن السياسي الحديث يجمـع في نفسه بين مهمتين مختلفتـين، فَعَليـه أن يتبـع السـحر، والمنطـق معـاً، فهـو كاهن في (دين جديد) يسوده الغموض، ويخلو مـن أي جـانب معقـول، ولكن عندما يدافع عن هذا (الدين) ويعمل على ترويجه فإنه يتبـع منهجـاً منطقياً.. وإن هـذا الربـط الغريـب بـين المعقـول والـلا معقـول مـن أهـم الملامح المثيرة للدهشة في أساطير السياسة الجديثة".[٤٨]

إن كاسيرر لا يستخف، أبداً، بدور الأسطورة في عالمنا المعاصر، بـل إنه يأخذها مأخذ الجد، فهو يؤكد أن المانيا لم يعُد تسليحها عسـكرياً إلاّ بعد التأثير الذي خلقتها الأساطير في مخيلتها. وأول خطوة خطتها في هذا المجال، هو إحداث تغيير في وظيفة اللغة "فالكلمة تحقق مهمتـين.. المهمـة الدلالية للكلمة والمهمة السحرية لهـا، والمهمـة الدلاليـة للكلمـة موجـودة فيمـا يدعـى باللغـات البدائيـة.. ولكـن للكلمـة السـحرية الصـدارة في المجتمعات البدائية، فهي لا تصف الأشياء، ولا العلاقات بين الأشياء، بـل تحاول إحداث أثر وتغيير اتجاه الطبيعة، والساحر وحده هو الذي يستطيع استخدام الكلمة السـحرية.. ومـن العجيـب أن يتكـرر حـدوث هـذا في عالمنا الحديث.. لقد أصبح للمفهـوم السـحري للكلمـة الصـدارة علـى المفهوم الدلالي".[٤٩] لقد أصبح للكلمة، الآن، دور سـحري، لأنـه قصـد بها إحداث انفعالات معينة مشحونة بمشـاعر وأهـواء عنيفـة، ومـع هـذه الكلمة تضاف إليها طقوس جديدة "فلكل عمل سياسي جانب طقوسـي خاص به. ولما كانت الدولة الشمولية لا تعترف بوجود أي نشاط فـردي مستقل في الحيـاة السياسـية، انغمـرت حيـاة الإنسـان برمتهـا في غمـار الطقـوس الجديـدة، وتتمـيز هـذه الطقـوس برتابتهـا وصرامتهـا وتزمتهـا، كالطقوس التي نصادفها في المجتمعات البدائية".[٥٠]

يؤكد كاسيرر أنه على الرغم من شعور الإنسان الحديث بقلقه ـ بل ربما بسبب هذا القلق ـ لم يستطع التغلب على أطوار الحياة الهمجية، إنه يرتد بسهولة، إذا تعرض إلى نفس المؤثرات، إلى حالة الاستسلام الكاملة، ويتوقف عن البحث عن أسرار بيئته، ويقبلها كأمر مسلم به.(٥١) وكما أن المسؤولية الفردية تخلو منها المجتمعات البدائية فالمجتمعات الحديثة معّرضة إلى الانتكاسة والعودة إلى الهروب من المسؤولية إلى التواكل، ويرجع إلى /كانت/ ليؤكد معه أن الحرية الأخلاقية ليست حقيقة واقعة، ولكنها مسلّمة، إنها ليست موهبة أُنعم بها على البشر، إنها بالأحرى واجب. وهي أصعب الواجبات. ليست من المعطيات وإنما هي مطلب أخلاقي جازم، تزداد صعوبة تحقيقها في الأزمات الاجتماعية. حيث يتجه الفرد فيها إلى عدم الوثوق في قدراته، وفي هذا الحال لن يكافح الإنسان من أجل الحرية، بل سيختار التبعية. ويتحدث هنا بلغة / فروم/ في كتابه (الخوف من الحرية) عندما يقول: "فلا يخفى إن الاعتماد على الآخرين في التفكير والحكم والتصميم أهون من الاعتماد على النفس، وهذا ما يفسر لماذا كثيراً ما ينظر إلى الحرية، في حياة الأفراد والحياة السياسية على أنها عبء أكثر منها امتياز ويحاول الإنسان في الظروف البالغة الشدة أن يتخفف من هذا العبء، هنا تجد الدولة الشمولية والأساطير السياسية الفرصة السانحة".(٥٢)

وإذا كانت المجتمعات البدائية لم تستغن عن الساحر والعراف للتنبؤ بالمصير، فلقد رجعت حياتنا السياسية ــ كما يقول كاسيرر ــ إلى ما يقارب هذا أو شبيهاً به. والظهور المفاجئ للأساطير السياسية في القرن العشرين خيب آمال /كونت/ في أن تصبح السياسة علماً وضعياً. ويعلق على آمال /بيكون/ بأن يصبح الإنسان سيداً للطبيعة قائلاً "ونحن لم نهتد بعد في السياسة إلى هذا الاتجاه، فنحن بين الأوثان الإنسانية، تعد الأوثان السياسية، أو "أوثان السوق" أخطر هذه الأوثان وابقاها".(٥٣)

إلا أن هـذا كلـه لا يبعـث اليـأس في قلـب كاسـيرر العقلانـي والأخلاقي، فقد ظل يعتقد جازماً أنه "مـادامت قـوى الفكـر والأخـلاق والفن تتمتع بكل قوتها، سيستطاع إيقاف الأسطورة واخضاعها. ولكـن سنعود. سنعود الغوص مرة أخـرى ـ بمجـرد اضمحـلال هـذه القـوى ـ وسيرجع الفكر الأسطوري من جديد، ويسود حياة الإنسان الحضارية والاجتماعية كلها".(٤٥)

* * *

انتقلنا مع كاسيرر من معاينته الأسطورة في سياق الفاعليات الرمزيـة الكبرى التي تحيط وتؤطر وتسيّج علم الإنسان البدائي، مغلفة إيـاه بطـابع من المرونة والمعقولية، والفاعلية الجدية، حيـث تتشـابك حولـه وتنتظـم معظم السلوكيات الاجتماعية وتهـب لحياتـه العمليـة والروحيـة الفاعليـة والمغزى، إلاّ إننا عندما ننتقل إلى دورها في العالم الحديث، نجـد كاسـيرر يعامل تلـك الأسـاطير كفضـلات فكريـة للعـالم القديـم لا تتناسـب مـع حاجات التقدم الاجتماعي لعالمنـا، فتتحـول عنـده لتصبـح رمـزاً للضبـط والاستبداد، والتخلف والتقليد بدل أن تكون رمزاً للإثراء والغنى الحياتي والروحي، وتصبح أحدى علائم (الهروب) من مواجهة المشاكل الحقيقيـة لعالمنا بدل أن تكون أداة لصياغة حلول تناسبنا.

إن كاسيرر، عندمـا يواجـه (أسـاطير السياسـة) المتمثلـة بالفاشـية والنازية، يعاينها كقوى رمزية فاعلـة، ولكـن فاعليتهـا هنـا تـأخذ وجهـاً سلبياً بإبعادها الإنسان عن الإمساك بـأقداره في الوقـت الـذي هـو قـادر على مواجهتها، إنها تصبـح وسـيلة للهـرب مـن الحريـة علـى حـد تعبـير /فروم/ ومن المسؤولية الأخلاقية. ويواجه "كاسيرر" حالاً كهذا بـالدعوة إلى التمسك بالعقلانية والنقدية والاستعداد لتحمـل أقصـى المسـؤوليات الأخلاقية عما يجري حولنا.

الهوامش

١ ـ ارنست كاسيرر، مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية، او مقال في الانسان، ترجمة د. احسان عباس، دار الاندلس، بيروت، ١٩٦١، ص ٦٦.
٢ ـ المصدر السابق، ص ٦٧.
٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٧.
٤ ـ المصدر السابق، ص ٦٧.
٥ ـ المصدر السابق، ص ٧١.
٦ ـ المصدر السابق، ص ٧٤.
٧ ـ المصدر السابق، ص ٧٨.
٨ ـ المصدر السابق، ص ٨٤.
٩ ـ المصدر السابق، ص ٩٣.
١٠ ـ المصدر السابق، ص ١٠٤.
١١ ـ المصدر السابق، ص ١٠٦.
١٢ ـ المصدر السابق، ص ١٣٥.
١٣ ـ المصدر السابق، ص ١٣٥.
١٤ ـ المصدر السابق، ص ١٣٩.
١٥ ـ المصدر السابق، ص ١٤٧.
١٦ ـ المصدر السابق، ص ١٤٢.
١٧ ـ المصدر السابق، ص ١٤٣.
١٨ ـ المصدر السابق، ص ١٤٧.
١٩ ـ المصدر السابق، ص ١٤٨.
٢٠ ـ المصدر السابق، ص ١٤٨.
٢١ ـ المصدر السابق، ص ١٥٢.
٢٢ ـ ارنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص ٦٥/٦٦.
٢٣ ـ المصدر السابق، ص ٧٠.
٢٤ ـ ارنست كاسيرر، مدخل الى فلسفة الحضارة الانسانية، مصدر سابق، ص ١٥٧.
٢٥ ـ المصدر السابق، ص ١٥٧.

٢٦ ـ المصدر السابق، ص ١٥٥.
٢٧ ـ الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٦٣.
٢٨ ـ مدخل الى فلسفة الحضارة، مصدر سابق، ١٥٩.
٢٩ ـ الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٧٤/٧٥.
٣٠ ـ مدخل الى فلسفة الحضارة، مصدر سابق، ص ٣٧١.
٣١ ـ المصدر السابق، ص ١٦٥.
٣٢ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٤.
٣٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٥.
٣٤ ـ المصدر السابق، ص ٣٣٢.
٣٥ ـ المصدر السابق، ص ١٧١.
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ١٧٠.
٣٧ ـ المصدر السابق، ص ١٧٥.
٣٨ ـ المصدر السابق، ص ١٧٦/١٧٧.
٣٩ ـ المصدر السابق، ص ١٨٣.
٤٠ ـ المصدر السابق، ص ١٨٤.
٤١ ـ المصدر السابق، ص ١٨٥.
٤٢ ـ المصدر السابق، ص ١٨٦.
٤٣ ـ المصدر السابق، ص ١٩٤.
٤٤ ـ المصدر السابق، ص ١٥٤.
٤٥ ـ الدولة والأسطورة، مصدر سابق، ص ٣٦٨.
٤٦ ـ المصدر السابق، ص ٣٦٩/٣٧٠.
٤٧ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٠.
٤٨ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٢.
٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٣.
٥٠ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٠.
٥١ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٧.
٥٢ ـ المصدر السابق، ص ٣٧٩.
٥٣ ـ المصدر السابق، ص ٣٨٨.
٥٤ ـ المصدر السابق، ص ٣٩٢.

٣ـ مارسيا الياد و الأسطورة:

" العود الأبدي"

ندخل مع / مرسيا الياد/، الروماني الأصل، أوسع مساحات الخيال والفراسة، أوسع الأشكال المتخيلة عن العلاقة التي تقيمها الأسطورة عن الإنسان بعالمه. إن كل ما تحدث عنه الآخرون قد نجده في ثنايا عرضه وتحليله للأسطورة، فهو لم يغفل علاقتها بالعمل والمعاش ولا وظيفتها الاجتماعية، ولا طابعها البنائي الفراسي الذي تقيمه ولا الترسيمة التي تشيدها عن العلاقة التي يمكن أن تفرضها للإنسان بعالمه. ولا أبعادها النفسية وتحت ـ النفسية. كل هذا قد نجده بشكل أو بآخر في ثنايا تحليلات /الياد/ المعروضة في مؤلفاته الكثيرة والتي تقف في مقدمتها من الأهمية: موسوعته عن " تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية". و" مظاهر الأسطورة" و" أسطورة العود الأبدي".

إن تحليلاته من الغنى ومن الطرافة والأمانة، ومن اتساع الطموح إلى درجة إنها تتضمن في ثناياها بحمل إنجازات أبحاث النظريات السابقة دامجة إياها لكي تطل عبرها على الدلالة الأعمق، الأكثر شمولاً، وإشباعاً بالمعنى والمغزى.

إن ما يطمح إليه /مرسيا الياد/ إنما هو استعادة النماذج والسيناريوهات لعلاقة البشر بالأبدي والكوني التي تتضمنها الأساطير في

دلالتها الأكثر عمقاً. والأوسع مغزى وهدفية. إن ما يريد أن يقبض عليه هو تلك النمطية والترسيمة الذهنية التي تحتويها القوالب الأسطورية للإنسان القديم، والتي تتداخل وتعانق سيناريو الإنسان الحديث الملّون بالنزعة التاريخية.

١ـ جدلية المقدس والمدنس.

ان أقدم الصور التي يتخيلها /الياد/ لعلاقة الإنسان بعالمه هي تلك العلاقة المشبعة بالتعلق (بالمقدس)، وما يحتويه من معنى وقوة وغنى، والعلاقة المليئة بالنفور من (المدنس)، العمائي المجرد من كل خصائص القداسة، لدرجة أن /الياد/ يعتبر "إن المقدس هو عنصر في بنية الشعور، وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور، وعلى المستويات الأكثر قدماً من الثقافة فإن العيش بصفة كائن بشري هو في ذاته عمل ديني"[١] لذا فان كل سلوك، كل طقس ـ عند الياد ـ وكل أسطورة، وكل معتقد أو صورة إلهية إنما يعكس تجربة المقدس، وإن مفاهيم التكون والمعنى والحقيقة وحتى الاكتشافات التكنولوجية الأولى، وكل الفعاليات الحياتية الأخرى يغلفها ـ في القديم ـ طقس خاص، وتنتج عالماً من القيم الأسطورية ـ الدينية، إلى الدرجة التي لا يمكن معها تصور حياة إنسانية مهما أغرقت في القدم تخلومن الشعور الديني. لقد بقي الإنسان غارقاً في خضم عالم مرسوم بالمقدس والمدنس، وكل ما يصبو إليه هو المشاركة الفعلية بالقداسة التي تضفيها عليه مشاركته في زمن البدايات التكوينية للعالم، أو التمثل بها أو إعادة نفس أدوار الخلق عن طريق ممارسة الطقوس ورواية الأسطورة، فقد "ظل الإنسان، طوال آلاف السنين يعمل طقسياً ويفكر منطيقياً في أوجه الشبه بين العالم الأكبر والعالم الأصغر.. وهو إذ يفعل هذا فإنما يساهم في قدسية الكون" [٢]

إن خير مدخل لفهم عناصر استدراكات / الياد/ هو مقارنتنا لتصوره للسيناريوهات التي تخيلها الإنسان لعلاقته بالزمن، والحدث، قديماً وحديثاً، فعلى الرغم من التداخل بين موقفي الإنسان القديم والحديث إلاّ أنهما متفارقان، وبؤرة التفارق بينهما يجدها/ الياد/ في مفهومهما وموقفهما المختلف من الزمن، ومن الحدث المعاش. فإن كان الإنسان الحديث يعتقد إن التاريخ قد كوّنه، فالإنسان القديم "يعلن إنه نتيجة عدد معين من الحوادث الميطيقية."[٣] فكل شيء يحال عنده إلى الزمن البدئي. وبينما يشعر الإنسان الحديث، الذي يعتبر نفسه ابناً للتاريخ، أنه ملزم بأن يعرف هذا التاريخ في كليته، يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزم لا بتذكر التاريخ الميطيقي لقبيلته وحسب، وإنما بتحيين قسم كبير منه دورياً. هنا ندرك أهم فرق بين انسان المجتمعات القديمة والإنسان الحديث، ألا وهو عدم قابلية الحوادث للارتداد بالنسبة للإنسان الحديث. إذ "إن الحدث التاريخي لا يتحين بالمعنى المخصوص للكلمة، أما إنسان المجتمعات القديمة فيعتقد أن ما حدث في الأصل قابل لأن يتكرر بقوة الطقوس.. إن معرفة الأساطير تعني تعلم سر أصل الأشياء، بعبارة أخرى، لا يتعلم المرء كيف جاءت الأشياء إلى الوجود وحسب، وإنما أين يجدها وكيف يجعلها تعود إلى الظهور عندما تختفي".[٤]

وإن سر الأسطورة، والطقس إنما يكمن في هذه الحقيقة، وهي أن معرفة أصل شيء، حيوان، أو نبات، تساوي اكتساب قدرة سحرية عليه، فبتلاوة أسطورة أصل هذا الشيء المراد بعثه لا بد أن يُبعث، فيُجبر الرز على الطلوع طلوعاً حسناً باجباره على العودة إلى الأصل، أي على تكرار خلقه النموذجي.[٥]

فالإنسان الأسطوري ـ عند الياد ـ يخاف التاريخ والزمن السردي الخطي، فيهرب منه إلى من يؤكد له الخلود والأبدي، وإلى من يضمن له

"العود الأبدي"، وهو ما يجسده اعتقاده بالأسطورة وممارسته للطقس والسحر. هذا هو مفتاح العقلية البدائية، وسر كل منتجات حضارتها التي تصبح ناتجاً لهذا البحث المحموم عن (العود الأبدي). وما الطقس والأسطورة إلاّ التقنية التي تقرّب الإنسان القديم من الزمن القدسي، زمن الخلق، زمن التكوين، وبالتالي تسهل عليه الدوران في مسار الأبدية المعاد دائماً وأبداً بشكل دوري، يأخذ طابع التجديد الكلي للكون سنوياً، في الأعياد رأس السنة، أو يكون أكثر طولاً بالذهاب والعود في الزمن (السنة الألفية). وهذا لا يقلل من مفهومه لدورة الزمان وإن كان لهذه الدورة الزمنية طول زمني أكثر اتساعاً إذ "يمكن اعتبار الحركات الألفية تطويراً للسيناريو الميطيقي ـ الطقسي المتعلق بتجديد العالم دورياً [٦] فالزمان الدائري، زمن العود الأبدي يضعه /الياد / كأساس ترتكز عليه كل مفاهيم الإنسان الأسطورية. في مقابل الإنسان الحديث الذي يجعل من الزمن الخطي (التاريخي) أساساً لكل مفاهيمه.

إن ما يسترعي اهتمام / الياد/ إنما ثورة المجتمعات التقليدية على الزمن الواقعي التاريخي، وحنينها الجارف للعود الدوري إلى زمن الأصول الأسطورية، التي تشكل نماذج مثلى تشد الإنسان القديم إليها، وتدفعه إلىمحاولة تقليدها وتكرارها عن طريق رواية الأسطورة وممارسة الطقوس. مما يكشف عن إرادة تلك المجتمعات في رفض الزمان الواقعي، ورفض محاولة صنع (تاريخ) ذاتي لا ينتظم في نطاق تلك النماذج الأولى.[٧]

إن هذا الموقف الإدراكي للإنسان القديم يسمح /لالياد/ بأن يعتبر وكأننا أمام فلسفة انطولوجية خاصة به، تتحدد برفض تلك المجتمعات للزمان الدنيوي المستمر، وتقليلها الدائم من شأن التاريخ الذي لا يستقي نماذجه من الأصول الأسطورية. هذا الإدراك الذي لا يعتبر أي موضوع مادي، أو أي فعل إنساني يكتسبان قيمة، ويصبحان واقعيين إلاّ " لأنهما يشاركان، بشكل أو بآخر في واقع أسطوري يتعالى عليهما.. يمنحهما

دلالة ورمزية خاصة. فإذا صار حجر من بين سائر الحجارة مقدساً، ففي الحال، يجد ذاتـه، تبعاً لذلـك، مُشبعاً بـالوجود، إمـا لأنـه يشـكل تجلياً للقداسة، وإما لأنه يمتلك قبساً من المايـا.. وإمـا لأنـه يخلـد ذكـرى فعـل أسطوري". [٨]

فدلالة الأفعال البشـرية وقيمتهـا لا ترجعـان إلى معطياتهـا الفيزيائيـة المحضـة، بـل إلى خاصتهـا في استعادة فعـل أولي، مـن تكرارهـا مثـال أسطوري. فإنسان الأزمنة القديمة، لا يعرف في مجمـل سـلوكه الواعـي، فعلاً لم يقم به، أو لم يعشه كائن آخر، في ماضي الزمان، ذلك الآخـر لم يكن إنساناً.. وليست حياة الإنسان البدائي سوى تكرار مستمر لأفعـال أثارها آخرون لأول مرة.

هذا التكرار الواعي لأفعال معيارية معينة ومحددة، إنما يكشف ـ عنـد الياد ـ عن انطلوجيا أصلية: في نظر البدائي إن كل ما تنتج الطبيعة، وكل ما يصنع الإنسان من أداة لا يجد واقعه وهويته إلاّ بمقدار مـا سيشـارك في واقع متعال. كذلك لا يكتسب الفعل الإنساني دلالتـه ولا ينـال واقعيتـه إلاّ بمقدار ما يستعيد فعلاً أولياً. [٩]

إن "الواقع" عند الإنسان القديم، منوط بمحاكاة نموذج سماوي أولي، والأسطورة والطقس هما التكنيك اللازم الذي يستعيد بـه الإنسـان هـذا النموذج. إما بالاحتفال بولادة هذا الفعل الأول، أو محاكاته لإعادة بعثـه مجدداً. والمسألة لا تتعلق بمجرد إحياء ذكرى حوادث أسطورية، بل تعـني بالضبط تكرارها "شخوص غائبة تحضر، ونحن نصبح معاصرين لهـم.. لا نعود موجودين في الزمن الكرونولوجي (الكونـي) بـل في الزمـن البدئـي الذي جرت فيه الحادثة أول مرة. لذا يمكن القول إن زمن الأسطورة هـو "الزمن القوي، الزمن المقدس" الزمن العجائبي الذي يُعاد فيه خلق الشـيء مجدداً بكل امتلائه. وحيث نعيش ذلك الزمـان ثانيـة. ونلتقـي الكائنـات العليا ثانية، ونتعلـم منهـم درسـهم الخـلاق. [١٠] فالإنسـان عندمـا يعيـش

الأسطورة يخرج من زمننا الاعتيادي الدنيوي، ويدخل زمناً مختلفاً، زمناً قدسياً.. قابلاً للاستعادة. وهذا ما تقوم به الأسطورة، فبتلاوة الأسطورة يصار إلى استعادة هذا الزمن البدئي الأسطوري، ويصبح المرء "معاصراً" للحوادث البدئية القدسية. ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم.(١١)

ويوضح لنا /الياد/ أن الأسطورة تتكون من رواية أفعال قامت بها كائنات عليا، وهي تتعلق دائماً بخلق شيء جديد. فهي تحكي لنا كيف جاء هذا الشيء أو ذاك، وكيف نشأت قاعدة لسلوك معين أو لمؤسسة معينة، إن هذا "الخلق" هو السبب الذي تكونت من أجله الأساطير كنماذج مثالية لكل فعلٍ بشري مُحمَّل بالمعنى. من هنا اهتمام الأسطورة (بأصل) الأشياء معرفياً، تلك المعرفة التي ستعاش (طقسياً) أو برواية الحكاية الأسطورية. فيعاد بذلك إحياء ذكرى تلك الحكايات البدئية (الأصولية) ويتم تحيينها (١٢)

وبعد أن يحدثنا /الياد/ إنه برواية الحكاية الأسطورية يُستحضر الحدث القدسي وإن كل سلوك طقسي يسير على غرار طراز إلهي، وينوه إلى أن الممارسات الطقسية لا تتبع وحدها، في نظر البدائيين نموذجاً اسطورياً، بل إن أي عمل إنساني يكتسب فعاليته بمقدار ما يكرر تكراراً دقيقاً عملاً أنجزه في بداية الأزمنة إله، أو بطل، أو جَدّ من الأجداد.(١٣) ولهذا فإن توقيت الأعياد الدينية، على مدار السنة، يعمل على تخليد ذكرى مراحل الخلق التي جرت منذ البدء. ولا يفعل الإنسان من خلال سلوكه اليومي، إلاّ تكرار فعل الخلق، وبشكل مستمر. حسب هذا الاعتبار يصير المرء معاصراً لنشأة الكون ولمجيء الإنسان الأول بفعل ممارسة الشعائر، التي تُسقطه في عهد البدايات الأسطورية. من هنا فإن الإنسان من أتباع /باخوس/ يحاكي، من خلال طقوس العربدة والتهتك مأساة /ديونيزيوس/ المؤثرة المحزنة. كما أن المرء من أنصار /اورفيوس/ يستعيد أفعال مُصلحه الأصلية، أثناء حفلات الانتساب أو الانتماء إلى

الجماعة، فضلاً عن ذلك، فإن يوم السبت، عند العبرانيين يؤلف بدوره، تقليداً للإله، لأن استراحة يوم السبت تحاكي الفعل الأول، إن السبت هو اليوم السابع الذي استراح الله فيه من العمل الذي أنجزه[١٤]. ولقد رأى القدماء أن الزواج البشري يستعيد الزواج الإلهي المقدس، ويحاكي على وجه الخصوص القران الذي جرى بين السماء والأرض. فبموجب الطقوس الهندية كان الزوج يُردد أثناء حفلة الزواج "أنا السماء وأنت الأرض". فالزواج الرسمي الاحتفالي يجد مبرره وتسويغه في حدث أول جرى في ذلك الزمن السحيق[١٥] وفي بعض الأحيان كان القران الإلهي مدعاة لتأمين خصوبة الأرض ووفرة الغلال. فكما تنامى الخصب وهطل المطر مدراراً بمناسبة زواج الإله/أنليل/ السومري بالالهة /نينليل/ سيحدث الأمر نفسه عند إجراء الزواج الاحتفالي للملك. أو بمناسبة زواج الناس العاديين على حد سواء.

يخلص /الياد/ إلى القول، إن العالم القديم يجهل "الفعاليات الدنيوية غير المقدسة"، فكل عمل يحمل دلالة محددة، إنه يشارك على نحو ما في المضمار المقدس. فبدءاً من أعمال القنص والصيد مروراً بالأعمال المختلفة والاشتراك في القتال وصولاً إلى النشاط الجنسي كل هذه الأعمال يمكنهاأن تشترك وترمز وتعيد الفعل المقدس البدئي. والفعاليات الإنسانية لا تكون دنيوية تخلو من القداسة إلاّ عندما تعوزها الدلالة الأسطورية، أي عندما تفتقر إلى طراز أسطوري تسير على نهجه. وقد خضعت تلك الفعاليات إلى تطور طويل أدى في النهاية إلى انتزاع القداسة عنها، ثم تحولت في المجتمعات الحديثة إلى فعاليات "دنيوي غير مقدسة".

فكل حدث وسلوك وفعل إنما يحاكي عند القدماء حدثاً أول، وسلوكاً أول، أو فعلاً أول. فإن تكرّر النزاع بين البشر فالأمر لا يتعدى أن يكون محاكاة لطراز أول خالق للنزاع. والممارسة الطقسية المرافقة

لبناء العمارة تكرر فعل البناء الأول الأسطوري الذي تمّ في بدء الخلق. والقيمة السحرية لبعض الأعشاب إنما تعود إلى اقترانها بنموذج سماوي أول خاص بالنبات. والآثار الفنية إنما هي تقليد الروائع الفنية الإلهية، وقياساً على هذا، فربان السفينة الذي يركب البحر إنما يُمثل بنظرهم البطل الأسطوري "اوري". "إن موضوعاً من الموضوعات، أو فعلاً من الأفعال لا يصير واقعياً إلاّ بمقدار ما يحاكي أو يكرر نموذجاً أول" (١٦) أي أن إنسان الأزمنة الغابرة لم يعرف ذاته كواقع، أي لم يدخل في روعه أنه "يؤلف ذاته حقاً" إلاّ بمقدار ما توقف وكف بالفعل، عن أن يكون ذاته، لأن هذه الذات لا يجدها إلاّ بتكرارها الفعل الأول الميطيقي (الأسطوري) من هنا يأتي تشبيه /الياد/ للانطولوجيا "البدائية" ببنية الفكرة الأفلاطونية وقوله إنه بالإمكان اعتبار أفلاطون الفيلسوف الذي عبر عن العقلية البدائية أبلغ تعبير.(١٧)

فالإنسان المنتمي للثقافة القديمة لا يستطيع تحمل "التاريخ" لهذا سعى إلى زواله وإلغائه بالاندماج بالزمن الأول للخلق، ولكن ـ وكما يبين الياد ـ إن اضمحلال الزمان الدنيوي العادي، وإسقاط الإنسان ذاته في العهد الأسطوري، لا يحصلان بصورة عامة، إلاّ في فترات زمنية أساسية وهامة، أي لا يتمان إلاّ في أوقات يكون فيها الإنسان ذاته فعلاً، ويحيا وجوده حقاً، في أوقات يؤدي فيها الشعائر والممارسات الطقسية، أما بقية حياة الإنسان فتمضي في الزمان الدنيوي المألوف غير المقدس. ويمكن لأي فعل واقعي أن يوقف ديمومة الزمان العادي الدنيوي ويشارك في الزمان الأسطوري، من هنا يأتي اعتقاد /الياد/ بأن الذاكرة الجماعية للجماعات القديمة تعمل بمعزل عن التاريخ، أي إنها تنظر إلى الزمان كأنه فعل يكرر ذاته ويجدد ذاته باستمرار، أي إنها تكرر خلق الكون وعلى هذا النحو كان سكان الرافدين يضفون الحضور الجديد على المعركة التي دارت في قديم الزمان، بين /مردوك/ والإله البحري

/يتامات/، تلك المعركة التي وضعت حداً للسديم والفوضى بفضل انتصار الإله /مردوك/ البابلي على خصمه إله العماء والفوضى /يتامات/، كما يضفون الحضور والراهنية على خلق الكون، وعلى عملية الانتقال من السديم والفوضى إلى الوجود المنظم.[١٨]

ويرجع ويؤكد /الياد/ أن تصورات الخلق الدوري هذه، أي تصور الانبعاث الدوري للزمان، إنما يطرح "مشكلة إلغاء التاريخ" لأن الفكرة الرئيسية عند الإنسان القديم إنما تتمثل في فكرة "الانبعاث والإحياء، أي فكرة تكرار خلق العالم" [١٩] والعود الدائري للزمان ولإحداث الزمان. ويتساءل /الياد/ ان كان اجتياح أرواح الموتى لربوع الاحياء يعني شيئاً آخر غير علامة تدل على توقيف وتعليق الزمان، وتحقيق المفارقة المتمثلة في تواجد "الماضي" إلى جانب "الحاضر"، وإن كان إحياء احتفالات (رأس السنة) لا يدل على ارتداد المجتمع وتراجعه في جميع أشكاله إلى الوحدة المبهمة، زمن البدايات الأولى للخلق. ويشير /الياد/ إلى أن المجتمعات التقليدية، بالإضافة إلى احتفالاتها الدورية الهادفة إلى إلغاء "التاريخ" فإنها كانت تعرف وتطبق مناهج أخرى، تسعى عن طريقها لبعث الزمان مجدداً. "فجميع الأعمال الاحتفالية تقلد نموذجاً إلهياً أول، وإن تجديدها لحاضريته بشكل دائم ومستمر، إنما يجري في لحظة أسطورية واحدة بالذات. لحظة خارجة عن دائرة الزمان".[٢٠]

إن بناء مقام ديني أو معبد هو بمثابة تكرار لعملية خلق الكون، لا لكون ذلك المعبد يمثل العالم فقط، بل لأنه يمثل مختلف الدورات الزمانية أيضاً، فكل الوسائل المؤدية إلى الانبعاث الدوري، على اختلاف أشكالها وصيغها، تتجه نحو هدف واحد بعينه، والمتمثل بإلغاء الزمان المنصرم، وإلغاء التاريخ، بواسطة عود مستمر إلى قديم الزمان "العود الذي يتم عن طريق الخلق الكوني"[٢١] من جراء اعتقاد الإنسان الأسطوري، أن عالمه الدنيوي لا يشكل "عالماً" بحق، بل هو موطن اللاواقع حقاً.. إنه العدم،

فهو حاول دائماً الوقوف في وجه التاريخ (بوصفه تتابع أحداث غير قابلة للإعادة.) كل ذلك بسبب عجزه في مواجهة ويلات الحروب والظلم الاجتماعي، والمصائب الشخصية، ومعزياً نفسه برد تلك الآلام والعذابات والصعوبات إلى عوامل سحرية ومؤثرات شيطانية، فيهرع إلى الساحر طلباً لإبطال مفعول السحر، ويلوذ بالكاهن ليخطب ود الآلهة. وإذا لم يسفر جهده عن نتيجة تُذكر، توَسل (للأعظم) بالأضاحي والنسائك.

٢ـ الأسطورة وتقنيات الهرب من الزمن اليومي: (العود الأبدي: أساطير الخلق، والأصول، الدورة السنوية، السنة الألفية، التطلع الاسكاتولوجي (نهاية العالم)).

لاحظ (الياد) أن الإنسان القديم ميّز في الزمن الأسطوري، أي في زمن البدايات الأولى، أو زمن الخلق، نمطين من الأزمنة، وبالتالي نمطين من الأساطير: أزمنة الخلق الأولى (=الأساطير الكونية) وهي المرحلة التي جرى فيها انبعاث النظام الكوسمي (الكوني) حيث تم الانتقال فيه من سيطرة آلهة العماء والفوضى (تيمات عند البابليين) إلى سيطرة آلهة الخلق والنظام الكوني (مردوخ) وتعكس هذه المرحلة أساطير نشأة الكون (كوسموغونيا). أما المرحلة الثانية لعملية الخلق، ولزمن البدايات، فهي التي تنصب حوادثها الأسطورية حول ميلاد (الأصول) الأولى لكثرة الأشياء الكونية، لميلاد الإنسان، وللحوادث التي تدور حول صفاته النوعية: الموت، الميلاد، المرض، الصناعة، الولادة، الزواج.. الخ. ويسميها (أساطير أصول) تتابع وتكمل الأساطير الكونية الأولى، حيث تروي لنا كيف طرأت تعديلات على العالم (بعد الخلق الأول)، لهذا السبب، تبدأ بعض أساطير الأصول بموجز يشتمل على نشأة الكون، هكذا يبدأ تاريخ كبار العائلات والأسر المالكة في التيبت بذكر ولادة الكون من بيضة.[٢٢] وعلى هذا النحو تبدأ الأناشيد التي تعدد الأنساب

البولينيزية، فالشعراء الجوالون يرقصون ويتلون أنشودة الأنساب حتى يولد الوليد، إذ أن النمو الجنيني لشيخ المستقبل يُصاحب بتكثيف ولادة الكون وتاريخ العالم وتاريخ القبيلة. فبمناسبة الحمل بشيخ القبيلة يُعاد خلق العالم رمزياً[٢٣] كما أن أغلب الأناشيد الطقسية ذات الغرض الشفائي تبدأ بذكر ولادة الكون، وتنتهي بظهور الشامان البدئي الذي يجلب معه الأدوية الضرورية "فأسطورة أصل الأدوية هي دائماً جزء متمم من أسطورة ولادة الكون" [٢٤] وجرت العادة لدى الشعوب البدائية أنه في حال مقدم حاكم أو سلطان جديد يصار إلى تكرار عملية ولادة الكون "هذا المفهوم كثير الشيوع عند الأقوام الزراعية.. وتنصيب الملك الهندي، راجا سويا، ينطوي على خلق العالم مجدداً" [٢٥] ويشير الياد إلى أن الأسطورة الكوسموغونية (الكونية) تستخدم في مجتمع تقليدي باعتبارها نموذجاً لكل أنواع "الخلق": لإنجاب طفل، ولتقليد ملك، ولبدء معركة، ولشفاء مرض، ولأنبات بذار.. الخ وكل ولادة جديدة تمثل تكثيفاً رمزياً لإعادة ولادة الكون وللتاريخ القدسي. وتتلى أساطير الخلق، وأساطير الأصول لمنفعة فرد بحد ذاته أو لتجديد حياة الجماعة كلها، ويذكر /الياد/ في هذا السياق، أنه في جزيرة "سومبا" تتلى الأساطير الكوسموغونية، وأساطير الأصول بمناسبة الحوادث البارزة لحياة الجماعة: حصاد وفير، وفاة قائد بارز، تشييد بيت احتفالي.. فيروي القصاصون بهذه المناسبة حكاية الخلق، وحكايات الأسلاف.. أي البدايات، اللحظة التي تشكلت فيها مبادئ الثقافة. بتحيين الاساطير هذه تتجدد الجماعة كلها، وبعودتها إلى أصولها (منابعها) ثانية. إذ ليس يكفي أن نعرف "أصل" الشيء أو أصل القبيلة والشعب، أو الجماعة، بل يجب أن نعيدها إلى اللحظة التي خلقت فيها، أي العودة إلى الخلق، إلى الزمن القدسي البدئي. وتحيين البدايات المطلقة، أي خلق العالم.

أما في الحالة التي يُراد بها التجديد الشامل للعالم، فيتم للإنسان الأسطوري ذلك بواسطة الطقوس التي يُجريها في أثناء وداعه للسنة المنصرمة ولاستقباله للسنة الجديدة. فالطقوس التي تجرى في نقطة تلاقي السنة المنصرمة بالسنة الجديدة تعني في العمق ـ كما يشير إلى ذلك الياد ـ تكرار ولادة الكون.(٢٦) فالإنسان القديم يعتقد جازماً أن روايته للأساطير وممارسته للطقس تمنحانه المقدرة على إيقاف الزمن والعودة بها إلى البدء. فعلى الرغم من تنوع ثقافات البشرية القديمة، فالعالم يتم تجديده سنوياً وذلك وفق نموذج: أسطورة الخلق أو أسطورة الأصول التي بإمكانها أن تلعب الدور نفسه في إعادة خلق الكون ثانية "والأمر يتعلق بحقبة زمنية لها بداية ونهاية، ففي نهاية الدورة وبداية الدورة التي تليها، تؤدّى سلسلة من الطقوس يراد بها تجديد العالم.. هذا التجديد هو إعادة عملية (الخلق) الأولية الأصولية"(٢٧) فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري ويصبح المرء معاصراً للحدث البدئي ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم.

وربما لعب السيناريو (الأسطورة ـ الطقس العالم الجديد) دوراً عظيماً في تاريخ البشرية لأنه يضمن تجديد الكون ويمنح الإنسان، بالتالي، الأمل باستعادة غبطة البدايات. ففكرة كمال البدايات، كما يشير إلى ذلك/الياد/ ، مارست تأثيرها في صياغة منتظمة للدورات الكونية التي تتسع باطراد للتحول إلى سنة دهرية ألفية في النهاية. ويؤكد /الياد/ أن صورة (السنة ـ الدائرية) تظل عند الإنسان القديم محملة برمزية كونية ـ حياتية ثنائية المعاني: تشاؤمية وتفاؤلية في الوقت نفسه، ذلك أن انقضاء الزمان ينطوي على ابتعاد مطرد عن البدايات، وبالتالي إلى فقدان الكمال، ولكنه يعنى بنفس الوقت، أن هذا الزمن القديم، قابل للاستعادة دورياً للسنة الجديدة، أي إنها متبوعة ببدء جديد(٢٨) وقد أشار /الياد/ إلى أن فكرة كون العالم مهدداً بالخراب، إن لم يتجدد سنوياً، أوحت

بالعيد الرئيسي الذي تحتفل به قبائل كاليفورنا، وهدفها إعادة إنشاء الأرض من أجل سنة تالية، كما يؤكد أن لدى الاستراليين الأصليين (أساطير أصول) يجري تحيينها سنوياً، فكل شيء من حيوان أو نبات خلقته الكائنات العليا يُعاد خلقه بواسطة الطقس. وفي بلاد الرافدين، يلاحظ أنه، بمناسبة أعياد العالم الجديد (اكيتو)، كانت تؤدى سلسلة من الطقوس تحيّن الصراع بين (مردوخ وتعامات) الذي ينتهي بانتصار مردوخ وبعمارة الكون. وكانت تتلى ملحمة الخلق (اينوما ايليش) في المعبد، حيث تكتسب كل سنة جديدة عنصراً جوهرياً تتماهى فيه مع اليوم الأول الذي بدأ فيه الخلق. ويذكرنا بأن العالم الجديد عند المصريين القدماء كان يرمز إلى الخلق مجدداً، وإلى أن سيناريو الخلق العبري، على الرغم من اصطباغه بالصبغة التاريخية، فقد كان يتضمن في إحدى أفكاره الرئيسية تتويج يهوه ملكاً على العالم، وهو التمثيل الرمزي لانتصاره على قوى العماء.[٢٩]

- السنة الألفية، والاسكاتولوجيا (نهاية العالم).

تتمدد السنة العادية، مع اطراد الدورات الكونية واتساعها، لتصبح سنة عظمى، تطول السنة لتصبح دهراً، أو سنة ألفية، وسنلاقي أن نقطة التركيز تصبح في (النهايات)، بدل أن تكون في (البدايات)، والغبطة الكبرى بدل أن نلاقيها في محاولة العو دة إلى بدء الخليقة في التحايل على الزمان بالأسطورة، تتحول الأنظار هنا وتنشَد إلى نقطة ما في المستقبل الآتي حيث نهاية الكون وبنفس الوقت الميلاد الجديد للبراءة الكبرى والغبطة الكبرى. فكلما أصبحت الدورة الكونية أكثر اتساعاً وأكثر رحابة مالت فكرة كمال البدايات - كما يقول الياد - إلى انطوائها على فكرة: إن كنا نرغب في الحصول على بداية مطلقة، لابد أن تكون نهاية العالم نهاية جذرية، وما الاسكاتولوجيا (=نهاية العالم) إلاّ تصور سابق لولادة الكون (=كوسموغونيا) في المستقبل. علماً أن كل اسكاتولوجية

تؤكد، إن الخلق الجديد لا يحدث إلاّ بعد القضاء نهائياً على هـذا العـالم. وإن هذا الخلق هو الإمكانية الوحيدة للعودة للكمـال الأول. [٣٠] إذ أنه في لحظة محددة تبرز فكرة أنه لا يوجد الأصل وحيداً في المـاضي ميطيقـي وحسب.. إنما يوجد أيضاً (أو فقـط) في المستقبل. فـالجوهري في فكـرة الاسكاتولوجيا (نهاية العالم) - كما يريد ان يبين /الياد/ ، ليس هو واقعة النهاية بحد ذاتها بل اليقين ببدايـة جديـدة، الـتي هـي نسـخة عـن البدايـة المطلقة - وكما أن معرفة "الأصـل" تساعد في السيطرة السـحرية عليـه، كذلـك فمـن الممكـن أن تُطبّـق نفـس الصيغـة علـى الأسـاطير الاسكاتولوجية: معرفة ما قد حدث "في الأصل" تمنح المعرفـة بمـا سـوف يحدث في المستقبل، ويبعث علـى يقـين أن الإنسـان سـوف يجـدد عالمـه، حتى ولو ناله الدمـار، وذلـك يـوم البعـث [٣١]وسـيتتبع /اليـاد/ أشـكال ظهور فكرة القيامة، النهاية - البدايةالمختلقة: الطوفان، الحريق الشامل، أو في مظهرها المعقد الذي ستأخذه في الأديان التوحيدية، وبشكلها المحـرّف في الفكر الحديث. ونحن نلاحظ من خلال عرض /الياد/ للحالين: عندما يُقام الاحتفال برأس السنة، ويبعث العالم مجدداً سـنوياً، أو عندمـا تطـول هذه السنة، وتمتد، لتصبح سنة ألفية يعقبها الدمار ثم الخلـق مـن جديـد، إنه في كلا الحالين يظل التصور للزمـان دائريـاً، وليـس خطيـاً مثلمـا هـو حال الزمن التاريخي للإنسان الحديث، أما فيما يخص تصـور (النهايـة) في الديانات التوحيدية الكبرى، فيكشف /الياد/ عن ابتداع رئيسي فحـواه: "إن نهاية العالم سوف تحدث مرة واحدة، تماماً مثلما كانت ولادة العـالم مرة واحدة، والكون الذي سوف ينبثق من قلب الكارثة لسـوف يكـون هو الكون الـذي خلقـه الله في بدايـة الزمـان، نقيـاً مولـوداً مـن جديـد، صحيحاً، معافى مثلما كان في مجده الأول .. والزمان لن يعود هو الزمان الدوري، زمن العود الأبدي، بل زمن خطـي غـير قـابل للرجعـة. ثـم إن الاسكاتولوجيا (=نهاية العـالم) تمثل انتصـاراً لتـاريخ مقـدس، ولسـوف

يُحكم على الناس حسب أعمالهم... فالأمر لا يتعلق بولادة جديدة، بل يتعلق بديمونة، بعملية انتخاب: المختارون وحدهم سوف يحيون في غبطة أبدية.."[٣٢]. وينطوي انتصار التاريخ القدسي، في نهاية العالم، على نوع من سعادة الفردوس. ومع أن /الياد/ ينوه إلى أن ميلاد الديانات التوحيدية يدشن، ويتوافق مع ظهور النزعة التاريخية التي تشكل ميسم الإنسان الحديث، إلاّ أنه يظل يرى أن هذه النزعة تظل ممتزجة برؤية خاصة لدائرية الزمان، صحيح إن ليس هناك سوى بدء واحد ونهاية واحدة في الديانة التوحيدية، ولكن هذه النهاية الواحدة ما هي إلاّ عود إلى بدء. بذا فهذا التصور يظل ينطوي على دورة، وإن كانت دورة زمانية واحدة ممتزجة برؤية خطية للزمان بنهاية (اسكاتولوجية).

٣- *النزعة الاسكاتولوجية (نهاية العالم) وتبدل الظروف التاريخية.*

في تعرضه للرؤية (الاسكاتولوجية) للعالم، لا يفصل /الياد/ هذه الرؤية، ولا تبدلات أشكالها عن الظروف المحيطة بها، من حيث انسداد الأفق التاريخي أمام الجماعات التي تعتنق النزعة التشاؤمية وبالتالي التصور الكارثي لنهاية العالم كشرط لابد منه للانقلاب اللاحق الذي يُعيد الحق إلى نصابه. ولا عن الظروف المساعدة على نشأة التفاؤلية التاريخية التي تقود إلى النظر إلى الأحداث التاريخية، دون القفز فوقها. /فالياد/ يعتبر التصور الألفي للزمان (السنة الألفية)، والانتظار الملحاح اللاهب إلى نهاية العالم في الأديان التوحيدية، يعتبره رداً على ظلم الزمان وعسره، وهرباً من التاريخ.فلا تتسيَّد هذه النظرة إلاّ في زمن الاضطهادات الكبرى والمآسي وخيبات الآمال، يصبح فيها الإلحاح على نهاية الزمان بمثابة دواء للروح لابد منه، تُسترجع فيه زمن البدايات القدسية. ولكن عندما تنتقل الجماعة المؤمنة إلى زمن يتأكد فيه الرخاء ويتوطد فيه الأمن والثقة بالذات وبمستقبل الجماعة يتجه النظر إلى التاريخ ويعاد الاعتبار لأحداث الزمان الجاري، وتتقوى النزعة التاريخية. لذا، فالياد وجد "ن

المسيحية، بعد أن أصبحت الدين الرسمي في الامبراطورية الرومانية، شجبت عقيدة الألفية واعتبرتها هرطقة.. لأن الكنيسة قبلت بـ "التاريخ" ولم تعد تنتظر حدث نهاية العالم، هذا الحدث الذي كان عليها انتظاره في عهود الاضطهاد.إن العالم، هذا العالم بكل خطاياه ومظالمه وهمجيته، سوف يستمر، والله وحده الذي يعلم متى ينتهي.. فالكنيسة قد قبلت بالعالم على ما كان عليه، وهي تسعى إلى جعل الوجود البشري أقل شقاء مما كان عليه في أثناء الأزمات التاريخية" (٣٣) من هنا، فإن رفض الكنيسة للعقيدة الألفية يعتبره الياد أول ظهور لعقيدة التقدم..

يرجع /الياد/ ويين، بصدد ارتباط عقيدة نهاية العالم (الاسكاتولوجيا) بظروف تاريخية محددة، إن أوربا المسيحية بعد أن ارتطمت بالإسلام أثناء نهضته، وواجهت خطر تطويقه، ارتدت من جديد، نتيجة خوفها من التاريخ القائم، إلى النزعة الألفية. والاسكاتولوجية. لكنها ما تلبث، بعد أن استقرت أوضاعها، وازدادت ازدهاراً،وبعد أن احتوت الخطر الإسلامي ودفعته إلى الوراء، وتوطدت لديها ميول التقدم والحداثة ـ أن طردت النزعة الاسكاتولوجية، مما ساعد العقائد المسيحية الكبرى، على التخلص من التوتر الاسكاتولوجي، الذي مازال يحظى بشعبية خارج نطاق أوربا: في (العالم الثالث) الخاضع لنظام السيطرة الغربي "على الرغم من أن غالبية هذه الألفيات المحلية تكاد أن تكون موجهة دوما ضد البيض وضد المسيحية، إلا إنها مكونة من عناصر اسكاتولوجية مسيحية"(٣٤) وإن الحالة الفردوسية، التي تتطلع إليها هذه الشعوب، إنما تتمثل في الوضع الثقافي ـ الاقتصادي لحالها ما قبل الاستعمار. ويلاحظ /الياد/ إن أوربا في العصر الحديث، وحتى بعد سيطرة النزعة التاريخية، ومفهوم الزمن الخطّي لا تخلو من مظاهر بروز فكرة الاسكاتولوجيا (نهاية العالم)، أن كان بمظهرها المتفائل على يد الماركسية والنازية، أم بمظهر آخر متشائم، حيث عادت النزعة

الاسكاتولوجية تؤكد نفسها، في ظروف الخوف من نهاية كارثية للعالم تفضي إليها الأسلحة النووية، فاستقر في الضمير الغربي: إن هذه النهاية سوف تكون نهاية جذرية نهائية.(٣٠)

٤- تداخل السيناريوهات بين مراحل الوعي البشري.

على الرغم من الفواصل (الذهنية) التي يترسمها/ الياد/ بين الذهنية القديمة الأسطورية، والدينية، والنزعة التاريخية (الايديولوجيا) الحديثة، إلاّ أنه لا يكل عن تنبيه الأذهان إلى طرائق الإدراك المشتركة، والسيناريوهات الواحدة التي تقيمها البشرية، على مر العصور، للقبض على العالم والتاريخ.

علاوة على مالاحظناه تواً من أوجه الشبه التي يفترضها /الياد/ ما بين الوعي القديم والحديث: تجليات النزعة الاسكاتولوجية (نهاية العالم) في الوعي المعاصر في أشكال مختلفة، فإنه يلاحظ أن نزعة الاهتمام (بالأصول)، والبدايات، تتجلى بالأسطورة (التي تمثل نوعاً من محاولة العود الدائري للزمان الأبدي هرباً من اللحظة الراهنة)، يلاحظ تحكمها بالنزعة التاريخية الحديثة (في تلهفها لمعرفة (الأصول) البعيدة (التاريخية) للراهن، خوفاً من الراهن وتبريراً له). بالإضافة إلى ما يلاحظه من تشابه آخر، في تقنيات ذهنية تعارف البشر على استخدامها، قديماً وحديثاً. مثل الثنائية القائمة بين الذاكرة /النسيان، النوم/اليقظة، استمراراً لاهتمام الإنسان (بالأصل)، وباسترجاع ذكرى (الأصل) (البداية، فيصبح التذكر والنسيان تقنيتين لا بد منهما له، ورمزين هامين في وجدانه الجمعي. فالياد يلاحظ أن الأسر/ النسيان يشكلان موضوعين رئيسيين في الثقافة الهندية، يعبران عن سقوط الروح في دورة الموجودات، لذا فالأدب الهندي يستخدم بلا تمييز " صور الربط والقيد والأسر "النسيان" والجهل والنعاس للتعبير عن الشرط البشري، وبالعكس، يستخدم صور الخلاص من الروابط، وتمزيق الحجاب (أو رفع العصابة التي تغطي العيون) أو

الذاكرة، أو التذكر أو الصحو أو اليقظة.. للتعبير عن تجاوز الشرط البشري، والحرية والخلاص" (٣٦). وفي كتاب (ديفانيكايا) نجد التأكيد على أن الآلهة سقطت من السماء عندما خانتها الذاكرة وأظلمت ذاكرتها. فالنسيان يساوي النعاس وأيضاً فقداناً للذات . كما إن اليوغا البوذية تستخدم تقنية خاصة هدفها الطواف عكساً في الزمان بغية الوصول إلى الأصل، عندما انبثق الوجود الأول، وابتدأ الزمان. وتتضمن الاعتقادات البوذية أن كل من يتذكر ولادته (=أصله) وحياته الماضية، ينجح في التخلص من حتميات "الكرما". وقد كانت ذاكرة بوذا المطلقة تمنحه سلطة مطلقة. ويلتفت/الياد/ إلى اليونان فيجد وضعاً مماثلاً، فربات الفنون تستحوذ على الشاعر، ومعنى هذا، أنه بدأ ينهل من علم (منيموزين) التي هي عندهم تشخيص للذاكرة، واخت لكرونوس واوقيانوس، وبالتالي فانه بدأ ينهل من معرفة (الأصول) والبدايات. كما يشير إلى أن فيثاغورس وامبادوقلس وآخرين، ممن اعتقدوا التقمص، ادعوا إنهم تذكروا وجوداتهم السابقة، مما يذكرنا بتقنيات الهند المتعلقة بالعودة إلى البدء. كما أن بعض الممتازين ادعوا استعادتهم ذكرى الحوادث الكونية البدئية أي معرفة الأصول. ويقارن نظرية الأفكار والتذكر الأفلاطونية، حيث المعرفة تستند على التذكر، بسلوك الإنسان في المجتمعات القديمة. كما أن سقراط في حكمته إنما (يوقظ) مخاطبيه. وا لله يرسل للناس معلماً (يوقظهم) من سباتهم. وإن شرط فوز (جلجامش) بالخلود هو أن يسهر ستة أيام، لأن الامتناع عن النوم هو برهان على القوة واليقظة الروحيين. والغنوصي، أيضاً يتذكر دراما الأزمنة الميطيقية (الأسطورية). هذه قديماً، أما حالياً فالإنسان الحديث ـ عند الياد ـ تسيطر عليه نزعة (التذكر التاريخي) يحاول أن يجد (الأصل) لكل شيء: (مؤسسة، فكرة، جماعة، لغة) في الماضي التاريخي، تلك

النزعة سيطرت على الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر بشكل حـازم، وإن بدأت تأثيراتها تقريباً منذ القرن الثامن عشر.

٥ ـ مرة أخرى، بين العود الأبدي والنزعة التاريخية.

يعود /الياد/ بالنزعة التاريخية إلى عصـر النهضـة تحديـداً، وإن بـدأت بذورها بالظهور في ثنايا عقائد الديانات التوحيديـة فمنـذ عصـر النهضـة بدأت تستحوذ على الإنسان النزعة التاريخية، فانضوى تحت قبضة الزمان منفتحاً بذلك على حوادث العالم، بعد أن كان يهرب منها أسـطورياً إلى معقل الأبدية، الزمن البدئي. يقول الياد "منذ عصر النهضـة، أي منـذ أن اتضح لنا إن العالم غير محدود حُرِمنا من هـذا البعـد الكونـي الـذي كـان يضفيه على وجوده. لقد كـان مـن الطبيعـي أن يعمـد الإنسـان الحديـث (الواقع في قبضة الزمان، والـذي استحوذت عليـه تاريخيتـه الخاصـة) إلى الانفتاح على العالم، لكي يكتسب منه بعداً جديداً في الأعماق الزمانيـة، ومن غير شعور منه، يتحصـن في وجـه ضغـط التـاريخ المعـاصر بواسـطة "تذكر تاريخي".(٣٧)

٦ـ النزعة التاريخية في الفلسفة الاغريقية والبراهامية:

وإذا أردنا تقصّي أبحاث /الياد، عن النزعـة التاريخيـة فإننـا نجـده قـد أرجعها إلى الأديان التوحيدية، بشكل رئيسي، كما استدل على وجودها في النشاط الفكري للنخب الثقافية اليونانية والهنديـة المشـتغلة بالفلسـفة، فقد رأى أنه قد بدأ نزع الصفة الاسـطورية عـن العـالم يظهـر عـل يـدي تينـك النخبتـين، عندمـا لم تعـد تمثـل الميثولوجيـا الإغريقيـة والبراهاميـة، بنظرهما، ما كانت تمثله لأجدادهما. فلم يعد الجوهـري، الـذي يبحثـان عنه، في سفر التكوين الاسطوري، بل في وضع بدئي يسبق هذا التاريخ.

ورغم هذا ظلت الأسطورة تؤكد ذاتها في فكر تلك النخبـة، وهـذا ما يراه اليـاد عنـد أفلاطـون وفي فلسـفة الوجـود الارسـطية "إن العبقريـة الاغريقية كـانت، مـن ناحيـة تسـلّم بجوهـر الفكـر الاسـطوري. والعـود

الأبدي للأشياء، والرؤية الدورية للحيـاة الكونيـة والبشـرية، وإن الـروح الاغريقية لم تقدر من ناحية ثانية، أن التـاريخ يمكـن أن يصبـح موضوعـا للتـاريخ. لقـد كـان اكتشـاف التـاريخ، وعلـى نحـو أدق يقظـة الوعـي التاريخي، في اليهودية ـ المسحية، واتساعه عند هيجل وخلفائه".[٣٨]

٧ـ النزعة التاريخية للأديان التوحيدية.

أما إذا انتقلنا إلى الأديان التوحيدية. لرؤية مظاهر النزعة التاريخية، فـإن /اليـاد/ يلاحـظ كيـف أخـذ السيناريو القديـم، الـذي تم تطبيقــه "علـى حوادث تاريخية كـالخروج، واجتيـاز البحـر الأحمـر، وغـزو بـلاد كنعـان، والأسر البابلي، والرجوع من المنفى...الخ" [٣٩] وبدأ يُنظـر إلى أي حـادث كارثي وكأنه عقاب ينزله الرب يهوه بهم" وأصبحت الأحـداث التاريخيـة تكتسي دلالة دينية، أي كانت تظهر بجلاء، بمثابـة عقوبـة فرضهـا الـرب.. وعلى هذا النحو، لم تكتسب الأحداث معنى وحسب.. وإنما كشفت عن تماسكها الداخلي، بإظهارها التعبير المشخص لإرادة إلهية وحيدة".[٤٠]

أما الميكانزمات النفسية التي تقف وراء ذلك ـ كما يذهب اليـاد إلى ذلك ـــ فهـي، أن الإنسـان العـبري، بـدأ يـرى الأحـداث التاريخيـة قابلـة للاحتمال، لأن يهوه أرادها، ولأنها ضرورية، ولازمة، من أجل الخـلاص النهائي للشعب المختار. أما المسيحية ، فقد تنـاولت فيمـا بعـد الروايـات القديمة، من طراز الإله تموز، والمتعلقة بألم الآلهة، ثم أضفـت عليهـا قيمـة جديدة" عندما أبطلت، قبل أي شيء آخر، إمكانيــة تكرارهـا تكـراراً لا متناهياً. فعندما يأتي المسيح في ذلك الزمان الآتـي سـيجري انقـاذ العـالم مرة واحدة وإلى الأبد"[٤١]

فالتاريخ هنا تتوقف أحداثه عن السير بتكرار دائـري، وتصبـح تحـت الإشراف المباشر للإرادة الإلهية، التي تجعله يتدفـق في سلسـلة مـن البرهـات تحتفظ كل منها بقيمتها الذاتية الخاصة. وقد كانت هذه التجربة من الوعي التاريخي الإلهي تستلزم ـ كمـا يشـير إلى ذلـك اليادــ توتـراً روحيـاً شـديدا

للغاية مرتكزاً على إيمان لا يتزعزع بضرورة ما يجري من أجل أن تتلاقى جهود الإنسان مع مايريده الله في النهاية. ويشير إلى أضحية /ابراهيم/ كمثال تقليدي، يوضح الفارق بين التصور القديم القائم على تكرار الأفعال النموذجية السابقة، وبين البعد الجديدي المتمثل في الإيمان، والقائم على التجربةالدينية.فبينما تؤلف الأضحية القديمة "عادة وطقساً" كانت بالنسبة لحالةابراهيم " فعل إيمان". إن ابراهيم لم يفهم لماذا طُلبت منه هذه الأضحية، ومع ذلك، بادر إلى أدائها لأن الرب أمره بها "بهذا العقل اللامعقول ظاهرياً، أسس ابراهيم تجربة دينية جديدة مبنية على الإيمان"[٤٢] فيها كشف الله عن ذاته "كشخص"، يصدر الأوامر، ويمنع، ويطلب، بدون مبرر ظاهر. ومن شأن هذا البعد الديني الجديد أن يجعل الإيمان ممكناً، بنفس الوقت الذي يصبح فيه الحدث التاريخي بمثابة تجلٍ إلهي.

ولكن، إذا كان الإنسان الديني، قد احتمل التاريخ، فهو لم يحتمله إلاّ على أمل أن يتوقف في فترة قادمة (البعث، النهاية) الاسكاتولوجية.

فيستعيض عن التكرار الدوري للأحداث والزمان ـ حسب الياد ـ بتجديد التاريخ في الزمان. فبموجب التصور المسيحي يصبح التاريخ محتملاً "لأنه يؤدي وظيفة تتعلق بنهاية الحياة والكون... ولا يمكن أن يكون محتملاً إلاّ لأننا نعلم أنه سيتوقف في يوم من الأيام"[٤٣]

أما الحقيقة التي يريد أن يؤكد عليها/ الياد/ بهذا الصدد فهي إنه لتجاوز النماذج الأولى بدون عقاب على المرء أن يأخذ بفلسفة للحرية تتضمن وجود الله. وهذا ما تحقق، عنده، في الأديان التوحيدية التي أدخلت في التجربة الدينية مقولة الإيمان، هذا الإيمان الذي يقود إلى أعلى درجات الحرية، التي يتخيلها الإنسان: تلك الحرية المتمثلة في القدرة على التدخل في البنية الانطولوجية للكون ذاته. فتؤلف هذه الحرية، صيغة جديدة من صيغ مشاركة الإنسان في الخلق، الصيغة الأولى، ولكنها الصيغة الوحيدة أيضاً" التي أُعطيت منذ تم تجاوز الأفق التقليدي للنماذج الأولى

ولتكرارها.. إنما تقوى على حماية الإنسان من الرعب الآتي من التاريخ: أعني الحرية التي تصدر عن الله، وفيه تلقى ضمانها وسندها"(٤٤) ويخلص الياد إلى القول: "إن المسيحية هي "ديانة " الإنسان الحديث، وديانة الإنسان التاريخي، الإنسان الذي اكتشف، في الآن عينه، الحرية الشخصية أو الزمان المستمر(بدلاً من الزمان الدائري)" (٤٥) فمنذ اكتشاف الإيمان لم يعد بوسع الإنسان حماية نفسه وتحصينها ضد الرعب والهلع من التاريخ بدون فكرة الله.

٨ـ النزعة التاريخية الحديثة:

يعتقد /الياد/ أنه منذ القرن السابع عشر تقوّت بصورة متزايدة نزعة التقدم الخطي للزمان وبأن التاريخ يسير باطراد، باتجاه التقدم والازدهار. بذلك نشأ الإيمان بالتقدم اللامتناهي للإنسان الذي عبر عنه ليبنتز وهيمن على عصر الأنوار، ثم ما لبث أن انتشر في القرن التاسع عشر، مع رواج الأفكار التطورية، ونال نجاحاً شعبياً.(٤٦)

ومنذ هيجل لا تفتأ الجهود تبذل لإنقاذ "الحدث التاريخي" ومنحه قيمة، بوصفه حدثاً قائماً بذاته، ومن أجل ذاته. ويعتبر /الياد/ فلسفة هيجل التاريخية بمثابة النموذج الفلسفي، المعبر خير تعبير، عن النزعة التاريخية للزمن الحديث. تلك التاريخية لم تنكر المتعالي في التاريخي، إنما افترضته مسبقاً، لتفهم الضرورة التاريخية التي وضعت الحدث التاريخي في سياقها، ليصبح بالإمكان تبرير كل مآسي التاريخ عن طريق الرجوع إلى ضرورات المرحلة التاريخية، التي لا تخرج عن العقل الإلهي المطلق.(٤٧) ويشير /الياد/ إلى أن شيئاً من التصور اليهودي المسيحي ظل محتفظاً بوجوده في فلسفة التاريخ الهيجلية، ذلك لأن الحدث التاريخي عند هيجل "هو من تجليات الروح الكونية، وإن الحدث التاريخي يحتفظ بقيمته في ذاته، بوصفه تجلياً جديداً لمشيئة الله" (٤٨) ولكن النزعة التاريخية لا تلبث أن تفقد هذا التبرير من المتعالي. أما الإنسان الحديث الذي يتباهى بقبوله أحداث التاريخ،

وبمواجهة مسؤولة لها ، لا يتبقى له بعد أن يُنتَزع من التاريخ أي تعـال، إلاّ حرية بين إمكانيتين، إمكانية الوقوف في وجه التاريخ الـذي تصنعـه أقليـة، وهذا ماعبرت عنه الفلسفة الماركسية، وإمكانية الاحتمـاء في وجـود أدنـى من المستوى الإنساني واختيار الهروب والتشرد.

فالماركسية التي جردت التاريخ مـن كـل تعـال وحولتـه إلى مظهـر للصراع الطبقي، لم يتبق لها لإسباغ نوع من المعنى على التـاريخ وإلغـاء الخـوف منـه إلاّ افتراضهـا عصـر ذهبيـاً سيؤول إليـه الصـراع الطبقـي مستقبلاً، أي بافتراضها "هدف محدد يتمثل بالغـاء الخـوف مـن التـاريخ، إلغاءً نهائياً، وفي تأمين الخلاص والانقاذ. علـى هـذا النحـو، يقـع العصـر الذهبي في نهاية الشوط الـذي تسـير فيـه فلسـفة التـاريخ الماركسـية"(٤٩) فرفعت الماركسية من شأن أسطورة العصـر الذهـبي البدائيـة إلى مسـتوى إنساني صرف، مع ملاحظة الفارق التالي: إنهـا تضـع العصـر الذهـبي في نهاية التاريخ.. بدلاً من تعيّنه في بدايته. وهنا يكمن ـ كما يقول اليـاد ـ عند المناضل الماركسي سر العلاج من الرعب الذي يُحدثه التاريخ.

ولكن الماركسية، مـع غيرهـا مـن التيـارات الفكريـة، الـتي أنكـرت التعالي من التاريخ، خلقت ـ كما يشير اليـاد ـ الأسـاس للنزعـة العدميـة والهروبية من الزمان بشكل سلبي. إذ كيـف يتسـنى للإنسـان أن يتحمـل ويطيق كوارث التـاريخ وفظائعـه بـدءاً مـن التهجـير والمذابـح الجماعيـة، وانتهـاء بإلقـاء القنبلـة الذريـة، إذا لم تتكشـف وراء تلـك الكـوارث أيـة علامـة وأي قصـد يتجـاوز نطـاق التـاريخ. إذ كلمـا اشتد الرعـب مـن التاريخ، وكلما أضحى الوجود زائلاً لفعل التاريخ، الذي لا تحيطه العناية العلوية، تفقد النزعة التاريخية رصيدها وقوتها(٥٠)

فالمجتمعات الغربية التي يجد فيها/ الياد/ النزعة التفاؤلية، التي تبشـر بهـا الاسكاتولوجية الشيوعية والألفيات البدائية، يجد فيها أيضاً " خوفاً يتهددها باطراد، خوفاً من نهاية كارثية للعالم تفضي إليها أسلحة الحرارة ـ النوويـة.

وفي ضمير الغربي إن هذه النهاية سوف تكـون نهايـة جذريـة ونهائيـة لـن يعقبها خلق للعالم جديد[٥١] وهذه الروح الهروبية المتشـائمة يجدهـا /اليـاد/ بيّنـة فيمـا تشـهده الفنون التشـكيلية، والأدب، والموسيقى المعـاصرة مـن تغيرات جذرية لكل أشكالهامنذ بداية القرن العشرين. تلك التغيـيرات الـتي تتمثل فيما يسميه /الياد/ " تدمـير اللغـة الفنيـة". هـذا التدمـير الـذي ابتـدأ بالرسم وانتهى بالمسرح العبثي عند /أوجين يونسـكو/. في بعـض الحـالات يكون الأمر متعلقاً بإلغاء حقيقي للعالم الفني القائم. فبعض الأعمـال الفنيـة تترك انطباعاً وكأن الفنان قد أراد أن يجعل من تاريخ الرسم صفحة بيضاء" إن هذا أكثر مـن تدمير، إنـه انكفـاء إلى العمـاء، إلى نـوع مـن الاختـلاط البدئي. ومما له دلالة عند /اليـاد/ أن يـتزامن تدمـير اللغـة الفنيـة مـع مـيلاد (التحليل النفسي)، الذي اهتم (بالأصول). هكذا. وكأن النزعـة التاريخيـة، في نتائجها الواقعية والمنطقية، تفضي إلى ما يهدد أسسها. إذ كيـف يتسـنى للإنسان أن يحتمل ويطيق كوارث التاريخ عندما يخلو هذا التاريخ مـن أي تعال يعطيه مبرراته وهدفه. فالإنسان، كما يذهب إلى ذلك الياد، لا يمكنـه أن يُحتمل تجاوز سيناريو العود الأبدي الأسطورية، أي الخـروج مـن الزمـن الدائري، والأخذ بفلسفة الحرية، دون وجـود ا لله داخـل معتقـده التـاريخي الجديد. بل عليه أن يؤكد على هذا الوجود ليحفظ للتاريخ معناه، وهذا ما تتضمنه ديانة التوحيد.

إن/الياد/ يقودنا إلى نهاية قوس التطور الإنساني لـنراه يذكرنـا بإيقـاع بداية الخلق. وكأن البشرية ما غادرت الأسطورة يومـاً. إذ إن لكـل عصـر أسطورته الأخاذة التي يستدفئ بها هرباً من الزمن، وكأن الإنسـان سـيظل يحاول أن يتجاوز محدوديته، إما بالالتصاق بالزمن البدئي القدسي، أو بزمن بعدي خالد، أو بالغور في عمق (الأصول) التاريخية حيث يجـد لكـل شـيء مغزاه في النهاية، في روح تعلو التاريخ وتعطيه هدفه وقيمتـه. أو بالانطفـاء بالعماء والعدم.

إذا قسنا المسافة الزمنية التي قضاها الإنسان بعمر الأساليب الذهنية، والمواقف الوجودية ـ تبعاً لتصور الياد ـ فإننا نجد هذا الإنسان، لم يبرح بعد الخطوات الأولى، التي خطاها وهو يقف تواً على قائمتيه.

إذ إنه، بدءاً من هذه التجربة الأصلية، التي جعلت الإنسان في وضع منتصب، يمنعه إلاّ أن يقف وهو في حالة يقظة، يصبح (الفراغ) يحيطه وينتظمه من أربعة اتجاهات، في بنية تتعذر البلوغ والإحاطة من قِبله، هذه التجربة جعلته "يشعر إنه مُلقى في وسط امتداد، وسط ظاهرة غير محددة ومجهولة، ومهددة.." (٥٢) وما برح الإنسان مجاهداً ليقبض على هذا الفراغ. ويعيد ترتيب ذاته معه زمنياً ومكانياً.محاولاً تجاوز محدوديته ونوال الخلود /بتأصيل/ نفسه على نقطة خالدة، أو تقترب معانيها من الخلود، ومحاولاته هذه التي لا تكل إنما تهدف إلى شفاء القلب من رعب الزمن الزائل، بالالتصاق بشيء راسخ يعيد إلى الإنسان توازنه النفسي.

ويبدو حسب تسلسل المعاني التي يضفيها/ الياد/ على تاريخ مغامرة الإنسان، أن هذا الكائن لم يبرح بعد الأفق الابستمولوجي، إن صح التعبير، الذي بدأه في طفولته مع الأسطورة. بل إننا نرى الياد يعتبر الإنسان القديم، من بعض الوجوه، أكثر سعادة ومنطقية من الإنسان الحالي. فهو إذ ينظر إلى تجربة (الحرية) للإنسان الحديث، وكيف انتهت على يد الماركسية، والفاشية اللتين أفضتا، برأيه، إلى نموذجين للوعي الذاتي للتاريخ: نموذج (الرئيس) ونموذج (الأنصار): "وعلى هذا النحو لا يقدم الإنسان الحديث بالنسبة للإنسان التقليدي، مثال المبدع للتاريخ، ولانموذج الكائن الحر. على العكس من ذلك. بوسع إنسان حضارات الزمن العتيق أن يفاخر...بأنه حر في (إبطال) تاريخه الخاص بالاستناد إلى الإلغاء للزمان، وإلى الانبعاث الجماعي... وأنه حر بإلغاء أخطائه. ومحو ذكرى "سقوطه في التاريخ" كما يحتفظ بحرية القيام بمحاولة جديدة من أجل خروج نهائي من الزمان". (٥٣)

مع الياد نجد التاريخ البشري،كله، تحت قبة واحدة، يؤطره مفهوم خاص للزمان، وان المحاولات المتنوعة للإنسان ما هي، في النهاية، سوى عود إلى بدء " فتذكر الحوادث الميطيقية في المجتمعات التقليدية، وتذكر كل ماحدث في الماضي في الغرب الحديث. الفرق بين النموذجين أظهر من أن نحتاج إلى إبرازه، ولكن مع ذلك بينهما عنصراً مشتركاً من حيث إن كليهما يقذف بالإنسان خارج "لحظته التاريخية". والتذكر التاريخي الصحيح ينفتح هو أيضاً على زمن بدئي"(٤٥)

مع /الياد/ نجد، كم هو قصير زمن التجربة البشرية، وكم هي أحلام الإنسان على كثرتها وعظمتها متواضعة وبسيطة، وكم هي النماذج التي صاغها الإنسان عن معاشه، وعن نفسه ومقاصده وعن عالمه، قليلة ومتقاربة ومتداخلة، وكم نكون مخطئين عندما نحاكم أية فكرة، أو ايديولوجيا، أو نمط للوجود، من الزاوية (المعرفية) فقط، أو من زاوية مفهوم عتيق عن الحقيقة، بدل النظر إليها من زاوية جدواها في إعطاء قيمة ومغزى لحياة الجماعة، وفرصة أكيدة لتآلفها، وما تعطيه من إمكانيات حقيقية لتقدم الجماعة في مجال الحرية والسعادة والقوة.

وتتركنا أفكار /الياد/ متواضعين، مجردين من سلاح التعصب، ونحن نواجه كل أشكال الايديولوجيا: أسطورة، دين، ايديولوجيا سياسية، على الرغم من كل مقاصده وغاياته، لم يتساءل، في أية لحظة، عن تطابق هذا التصور أو ذاك،الحديث أو القديم، مع الواقع. أو مدى الاقتراب منه. لم يناقش الأقوال القديمة (الايديولوجية) ولا الأقوال الحديثة مثيلتها، من زاوية قيمتها المعرفية وصدقها المعرفي. أو عكسها الأمين للواقع، أو عن طريق تطابقها مع حقائق مثالية ما. إنه يعاين تلك التصورات والأفكار من زاوية ما تقدمه من مغزى ومعنى بالنسبة لحاملها، مضامينها الرمزية، وما تتضمنه من وظائف بالنسبة للإنسان القديم والحديث. وتصورها للزمان، والمكان، والتاريخ، والحرية، والخوف، والأمان، والملاذ، والخلود. وإن ما يذهب إليه، ليس ببعيد عن اتجاهات مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة.

الهوامش

١ ـ ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ترجمة عبدالهادي عباس، جزء اول، دار دمشق، ط١، ١٩٨٦، ص ٨٧/٨١.
٢ ـ ميرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ت. نهاد خياطة، دار كنعان ، ط١، ١٩٩١، ص ١٣٠.
٣ ـ المصدر السابق، ص ١٦.
٤ ـ المصدر السابق، ص ١٧.
٥ ـ المصدر السابق، ص ١٩.
٦ ـ المصدر السابق، ص ٦٩.
٧ ـ ميرسيا الياد، اسطورة العود الابدي، ترجمة حسيب كاسوحة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠، ص ٥.
٨ ـ المصدر السابق، ص ١٠.
٩ ـ المصدر السابق، ص ١٣.
١٠ ـ مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ٢٢.
١١ ـ المصدر السابق، ص ٢٠
١٢ ـ المصدر السابق، ص ٢٢/٢١.
١٣ ـ اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ٤٠.
١٤ ـ المصدر السابق، ص ٤٢.
١٥ ـ المصدر السابق، ص ٤٥.
١٦ ـ المصدر السابق، ص ٦٣.
١٧ ـ المصدر السابق، ص ٦٤.
١٨ ـ المصدر السابق، ص ٩١.
١٩ ـ المصدر السابق، ص ١٠٢.
٢٠ ـ المصدر السابق، ص ١١٩.
٢١ ـ المصدر السابق، ص ١٢٦.
٢٢ ـ مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ٢٥.

٢٣ ـ المصدر السابق، ص ٢٦.
٢٤ ـ المصدر السابق، ص ٣٢.
٢٥ ـ المصدر السابق، ص ٤٢.
٢٦ ـ المصدر السابق، ص ٤٤.
٢٧ ـ المصدر السابق، ص ٤٦.
٢٨ ـ المصدر السابق، ص ٥٣/٥٢.
٢٩ ـ المصدر السابق، ص ٥١/٥٠.
٣٠ ـ المصدر السابق، ص ٥٣.
٣١ ـ المصدر السابق، ص ٧٤/٧٣.
٣٢ ـ المصدر السابق، ص ٦٤.
٣٣ ـ المصدر السابق، ص ٦٦.
٣٤ ـ المصدر السابق، ص ٦٨.
٣٥ ـ المصدر السابق، ص ٧٠.
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ١١٢.
٣٧ ـ المصدر السابق، ص ١٣٠.
٣٨ ـ المصدر السابق، ص ١٠٩.
٣٩ ـ المصدر السابق، ص ٥١.
٤٠ ـ اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ١٥٦/١٥٥.
٤١ ـ المصدر السابق، ص ١٦١/١٦٠.
٤٢ ـ المصدر السابق، ص ١٦٣.
٤٣ ـ المصدر السابق، ص ١٦٦.
٤٤ ـ المصدر السابق، ص ٢٣٧/٢٣٦.
٤٥ ـ المصدر السابق، ص ٢٣٧.
٤٦ ـ المصدر السابق، ص ٢١٣.
٤٧ ، ٤٨ ـ المصدر السابق، ص ٢١٨.
٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٢٠.
٥٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٢٤/٢٢٢.
٥١ ـ مظاهر الأسطورة ، مصدر سابق، ص ٧٠.
٥٢ ـ تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، مصدر سابق، ص ١٦.
٥٣ ـ اسطورة العود الابدي، مصدر سابق، ص ٢٣٣.
٥٤ ـ مظاهر الأسطورة، مصدر سابق، ص ١٣١.

المحور الرابع

سيكولوجية الإنسان المقهور

" الأسطورة كأوالية دفاعية ضد القهر"

البحث في البنية النفسية العربية

لقد خضعت المجتمعات الكولونيالية ـ والعربية منها، لدراسات جدية وهامة، تناولت الوجوه المختلفة لبنيتها الاقتصادية والاجتماعية وتطورها السياسي. ولكنها ظلت تفتقر الاهتمام بالوجه السيكولوجي لهذه البيئة.

ولقد صدرت مؤلفات عدة بعد هزيمة حزيران المرة ــ تحديداً في السبعينات ـ تناولت جوانب مختلفة للبنية النفسية العربية، تدخل كلها في اهتمامات علم النفس الاجتماعي. من بحث سلوى خماش (في العقلية الخرافية) إلى (الايديولوجية العربية المعاصرة ـ والعرب والفكر التاريخي) لعبد الله العروي (أزمة الحضارة العربية أو أزمة البرجوازية العربية) لمهدي عامل. إلى (النقد الذاتي بعد الهزيمة للدكتور جلال العظم ــ التي تناولت المستوى الذهني للذات العربية. كما أن هناك مؤلفات نوال السعداوي و(المجتمع الذكوري، والثالوث المحرم) لبوعلي ياسين وغيرها، تعرضت لمسألة المرأة من الوجهة الاجتماعية ومظهرها السيكولوجي. وصدر مؤخراً ثلاثة عناوين تناولت البنية النفسية بكليتها:الشخصية العربية بين الفهم الاسرائيلي والفهم العربي) للدكتور سيد ياسين، و"التحليل النفسي للذات العربية" للدكتور علي زيعور، ويأتي كتاب الدكتور مصطفي حجازي (مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور) ليسد ثغرة كبيرة في المكتبة العربية، إن لم نقل العالمية.

وقبل تناولي كتاب حجازي أود أن ألقي بعض الضوء على المؤلفين الآخرين.

١ـ الشخصية العربية عند سيد ياسين:

إن سيد ياسين لا يتصدى للمسألة من خلال التناول العياني الميداني لواقع الشخصية العربية بل من خلال تمحيصه ونقده للمؤلفات الاسرائيلية والعربية وكما يقول: "ليست دراسة مباشرة للشخصية العربية، التي حاولت تفسير أسباب هزيمة العرب في يونيو. والتي ناقشت مسؤولية الشخصية العربية عن هذه الهزيمة. [١]

منطلقاً من مفهوم للشخصية القومية/ يرتكز على المفهوم الاشتراكي العلمي للشخصية الإنسانية، وخصوصاً ما تعلق بربط سماتها، والتغيرات التي تلحق بها بالتكوين الاقتصادي الاجتماعي من ناحية، وبالتاريخ الاجتماعي لكل شعب من ناحية أخرى" [٢] مُتخذاً بوجه عام منهاج /فروم/ ـ وبغير التزام بكل مسلماته ـ أداة منهجية في بحثه ولكن مؤلف سيد ياسين ـ على أهميته ـ يظل أسير همه الأساسي:

إثبات أن الشخصية العربية ليست أسيرة واقع قدري ميتافيزيقي، يفرض هزائمها عليها، بل هي شخصية ديناميكية تتغير بتغير الوعاء التاريخي الذي يحدد تطورها وتحدده. وهي بالتالي قادرة على مجابهة الكيان الصهيوني. وهذا القصد هو الذي يعطي نقاط القوة للبحث. بنفس الوقت الذي يرسم له حدود شموليته.

٢ـ تحليل الذات العربية عند زيعور:

عند تناول بحث زيعور تحضرني ملاحظة (انجلس): ليست النتائج هي التي ينبغي أن تستأثر باهتمامنا بقدر العرض الذي أفضى إليها، على اعتبار أنه ليس للنتائج بوجه عام سوى أهمية مؤقتة. وهذا ما يبرر اعتراضنا على المنطق الداخلي لبحث / زيعور/ قدر تثميننا وصفه للظاهرة النفسية التي يبسطها أمامنا بكل عريها.

إن الذات العربية عند الدكتور /زيعور/ تشكو من قلقلة في السلوك، وسوء توازن مع الحقل، ورجرجة في القيم، وغياب الشبكة الايدلوجية التي ترمى إقامة الاستقرار.[٣]

وفي تشخيصه لوضعية هذه الذات، ينتقل من التحليل العياني. للذات أولاً والتراثي فيها ثانياً، إلى البحث العمومي في الأفكار الإنهاضية أي الشفاء. متعاملاً مع الذات العربية تعامله مع زبون (=مريض عصابي) فيخضعه للطرق العيادية والفرويدية. محدداً واجب المريض ومصلحته في العلاج "أن يعي مرضه عقدة النفسية، سبب صراعه الانفعالي وعدم تكيفه مع العصر والاقتصاد والتكنولوجيا، ثم ان يعرف الطرائق (التربوية ـ النفسية ـ الاقتصادية) التي تقوده إلى الصحة النفسية"[٤]. معتبراً تغيير نظرة العميل إلى نفسه وبيئته والآخرين من أكبر عوامل شفائه. وقد "رنا التحليل إلى أن يكون نفاذاً إلى اللاوعي لإظهار ماهو مكبوت. وإعادته إلى الوعي"[٥]

وفي وصف الدكتور زيعور، للنظرات الفلسفية يجدها شخصية منمحية تجاه الآخر، الغرب، تشعر بالدونية، ترد أعمالها إلى ا لله. تفاضل بين الأديان. تتخلى عن حقوقها الأساسية لمصلحة الحاكم، حريتها تحددها بعلاقتها لا بالظرف الموضوعي. زمنها معلق على الماضي (فردوسها المفقود). المعرفة الدينية عندها أسمى معرفة، والعقل أداة ناقصة. غائية في نظرتها إلى الواقع، منكرة القوانين الموضوعية واضعة لغتها فوق الفكر. حاكمها الأمثل فرداً: إماماً، أو خليفة، أو سلطاناً. والمعاينة الميدانية للذات العربية، ترتكز عند ـ زيعور ـ على مراقبة سلوكيات الأسرة العربية، وعلى العلاقة الثلاثية بين الرجل والمرأة والطفل، مرجعاً في تشخيصه الكثير من العلاقات الراهنة لهذه الأسرة إلى بعض الرواسب اللاواعية والتراثية " فالأطر الأسطورية والأسس الميثولوجية تتحكم في الفكر والسلوك عند الذات العربية إزاء موقفها من

الولد، ومن الزواج والنظم الجنسية الاجتماعية، ثم من المرأة بشكل خاص" (٦)

عندما يتتبع وضعية الأسرة فيما يسميه الأنماط الاجتماعية: التقليدي، المهجن، البين بين. تظهر الذات له "ما تزال محافظة على بنى قديمة وغير متمثلة لجديتها"(٧) قائلاً فيها: "كم هي أسطورية لحمة تلك الاسرة"(٨). أما اتجاهاتها النفسية فيسيطر عليها الخوف والإحباط. تختار الزواج هرباً من مشاعر الإثم، تخاف من الخيانة الزوجية. يسيطر عليها الاضطراب، هذا القلق والخوف، يخلق عندها أنماطاً دفاعية تتجلى على شكل سلوكات مرضية: الاهتمام المرضي بالزينة، والشكاية الدائمة من التعب. والميل إلى العدوان. والبرود الجنسي والعناية الوسواسية بترتيب البيت والأولاد، وهذه كلها عوارض مرضية وأوالية دفاعية للمرأة.

الملاحظة التي نلمسها في كل صفحة من مؤلف زيعور. تفسيره لدور الأسطورة والدين والجنس بخلق الاتجاهات النفسية، والسلوكات، والآلية الدفاعية للبنية النفسية العربية وكأننا أمام تفسير يحول السلوكات الاجتماعية إلى تظاهرات لوظائف اللاوعي الجمعي" إن الطفل والعصابي بل والإنسان السوي يسقط على القصة التي يسردها. أو المادة التي يعمل عليها. والصورة التي يفسرها لاوعيه المكبوت".(٩)

والصور المركبة من (الطير - الزهرة...) الشائعة في التشكيل الفني العربي القديم تصبح عنده على الطريقة الفرويدية "تعبيراً عن التصعيد والإعلاء، ترفع الغاية الجنسية إلى غاية روحية".(١٠)

وهو يقول بكل وضوح: "فالجنس في الذات العربية مشكلة. لامغالاة في اعتبارها ضاغطة في السلوك اللاواعي، ومهيئة لأوضاع اجتماعية وسياسية مميزة"(١١). فهو بدلاً من اعتبار لجوء الإنسان العربي إلى الأسطورة، وقراءة الغيب، والتعويذة والودع، أوالية دفاعية ضد واقع لا يستطيع السيطرة عليه، يعطي زيعور " السبب في تلك القدرات

الخارقة للودع هو أخذه في اللاوعي الشعبي والذاكرة الجماعية، على أنه يمثل عضو الأنوثة"[١٢]. وهكذا تتحول السلوكيات النفسية المرتبطة ببنية اجتماعية راهنة - إلى ظلال اللاوعي الجمعي، وتضيع البنية الاجتماعية الكولونيالية بين اهتمام الدكتور زيعور بالذات (التراث). وبين الصدمة الخارجية (ثقافة الغرب). فتضيع هذه البنية مرتين: مرة عند تحديد شكل تأثيرها. والأخرى عند تحديده العائم لها.

في محاولته تحديد البنية، يضيع في متاهات مظاهرها: سوء مردود المؤسسات. ضعف مردود التعليم. الناتج السلبي للتلفزيون والسينما، سوء التوافق بين التحديث في الزراعة والصناعة، ضعف انغراس الديمقراطية. ومحولاً أحياناً النتائج إلى أسباب.

أما طرائق الدكتور زيعور العلاجية فتعتمد: على الصدمات الكهربائية الهزائم العسكرية. والإهانات اليومية.. وفشل التجارب السياسية. كأن هذه الذات لم يكفها ما فيها!

والعلاج الكيميائي: للمراكز الخاصة في الدماغ. فالدماغ العربي (بعض مراكزه تحتاج إلى تنشيط لتدب الحيوية فيه - وبإعادة التربية الاجتماعية - ثم العلاج بالحصانة، إصلاح القدرات العسكرية الإصلاح اللغوي. وأخيراً العلاج الايديولوجي، أياً كانت الايديولوجية التحديثية.

القضية عند الدكتور زيعور " قضية فكر خلاق، لا مشكلة دين أو ماركسية أو علمانية".[١٣]

الدكتور زيعور يتحرك دائماً على مستوى البنية الفوقية رغم قوله: إنه أخذ الواقع في الحسبان. ففي تفسيره للسلوك النفسي والذهني، يرجع إلى اللاوعي الجمعي، وفي علاجه يدعو لتغيير الوعي. وبين هذا وذاك، تظل القوى المحركة للمجتمع غائبة. غيابها عن التفسير الفرويدي للفرد والحضارة.

فزيعور أسير منهجه الفرويدي، ولنظرية يونغ في اللاوعـي الجمعـي، ولأبحاث لفـي بـرول/وفريـزر/ الانثربولوجيـة، رغـم اسـتعاراته التقنيـات الامبريقية الحديثة. وجهوده التشخيصية الوصفية الهائلة للبنية النفسية.

إن بحث الدكتور زيعور ينطبق عليه قـول كوفـالوف: "إن الملاحظـة الدقيقة لخصائص سلوك الإنسان، وإجراء التجارب بمهارة، غالباً ما تتيـح لأصحاب هذه النظريات عرض تلك الخصائص لا تفسـيرها. أمـا عندمـا يحاولون التفسير فإنهم يبدؤون من النهاية".(١٤)

٣ـ حجازي وسيكولوجية الإنسان المقهور:

إن ما يميز مؤلف حجازي عن كتاب / يسن/ اتساع الأفـق والشـمولية وما يمتاز به على زيعور: المتانة العلمية للمنهج والشمولية معاً.

إن حجازي في تناوله (سيكولوجية الإنسان المقهـور عامـة والعربيـة خاصة) يأخذ المسألة بكليتها، وبعقل جـدلي صـارم عـبر تنقـل دائـم بـين العام والخاص، والجزئي والكلـي. وبـين النظريـة والممارسـة مبقيـاً الصلـة بالمعطى رغم الشمولية التي ينهض بها، مشخصاً المسألة من الداخل، دون توسط بأي وهم ميتافيزيقي سـكوني، أو بوعـي ايدلوجـي مقلـوب، بـل بوعي جدلي لفهم التاريخ.

يحاول الدكتور حجازي أن ينطلق من الواقـع التـاريخي المعـاش، مـن هنا يأتي اعتباره الأبحاث السيكولوجية الغربية المعايشـة للبنيـة الرأسماليـة، غير صالحـة لتكـون أساسـاً وإطـاراً لدراسـة البنيـة النفسـية الكولونياليـة. مؤكـداً ضـرورة "وضـع سـيكولوجيا خاصـة للتخلـف، تكمـل اقتصـاده واجتماعه" (١٥)

إن بحث حجازي يطمـح إلى رسـم صـورة نفسـانية حيـة، متكاملـة وشاملة، ما أمكن للوجود المتخلـف ـ أي بـالتحديد "التكويـن النفسـي. والتكوين الذهني للإنسان المتخلف بديناميته الخاصة. وحركتـه التاريخيـة، والأساليب المتنوعة التي يجابه بها مأزقه الوجودي والأساليب الدفاعية التي

يواجه بها وضعيته في تفاعلها وتناقضها وتغيرها"[١٦] وفي محاولة منه لتقديم نوع من المدخل إلى علم النفس المتخلف ضمن إطار علم النفس الاجتماعي العيادي الذي يدرس الظواهر النفسية الاجتماعية بالطرق العيادية.

- حول المنهج:

ينطلق حجازي في تحديداته المنهجية، من موقع الاتفاق مع نهج المادية التاريخية في فهم الظواهر الاجتماعية. محدداً البنية النفسية للتخلف بواقع علاقتها الجدلية بمجمل الظواهر البنيوية للتخلف، المحدد بالتناقض الاقتصادي الأساسي. متجنباً وجهة النظر السكونية لهذه البنية ـــ التي قال بها نفر من علماء النفس في الغرب قائلاً: "إذا كانت البنية الاجتماعية المتخلفة دينامية، رغم جمودها الظاهري. فإن الجانب الذاتي منها (البنية النفسية للتخلف) دينامية بدورها"[١٧].

ويضع المؤلف الوجود المتخلف في كل مترابط، له بنية دينامية وصيرورة. مدركاً العلاقة الجدلية المستمرة بين وجهي البنية المتخلفة. في وحدة ثباتها البنيوية، من جهة (التي تجمع شتات الظاهرة في وحدة انبنائية) وفي تطورها التاريخي من جهة أخرى. معيناً "خصائص هذه الوجوه المتتالية في كل مرحلةمن مراحل تطورها"[١٨].

صاباً تحليله أساساً "على الجماهير العفوية.. الحاملة والراضخة أكثر من غيرها لخصائص التخلف" دون تناسي الفئات الأخرى المسيطرة التي "لا تخلو بدورها من التخلف على جميع الأصعدة وإن اتخذ الأمر عندها طابعاً مخفياً. وهو في استعارته لبعض المرتكزات التحليلية الفرويدية، ولبعض مفاهيمها. يضعها كمقولات عملياتية فقط/ لأنه يدرك كبرناردرمولدورف: إن الإنسان الكلي لا يُحدد فقط بما قبل تاريخه الطفولي، إنما يُحدد بكلية تاريخه العياني" [١٩]

فإذا كان الخط الأساسي لفرويد في نظر /فروم/ هو النظر إلى الإنسان باعتباره نسقاً مغلقاً تتحكم فيه القوى البيولوجية. واذا كان الافتراض الكامن وراء النهج الفرويدي المتطرف، هو أن الظواهر الاجتماعية،

والنماذج الثقافية يمكن تفسيرها بحسبانها نواتج مباشـرة لاتجاهـات ليبيديـة معينـة، فـالدكتور حجـازي يقلـب هـذا المنطـق رأسـاً علـى عقـب، معيـداً الاعتبار للبنية الاقتصادية الاجتماعية ـ الثقافية في تآلفهـا مـع البنيـة النفسـية الاجتماعية. إن هذا المنطق، هذا النهج، ليس وعداً يقدم من قِبل حجـازي، إنه فاعلية نظرية تتحرك ، ويحركها المؤلف في كلية المسألة التي يعانيها.

ـ البنية المتخلفة وعلاقة القهر.

لقـد راجـت في السـبعينات نظريـة (التبعيــة)، الــتي رأت إن البلــدان المتخلفة خضعت لعلاقة الهيمنة والتبعية للغرب، وصار من المستحيل تحديـد صيرورة هذه البلدان التابعة إلاّ داخل هذه العلاقة). فينطلق حجــازي مـن هذا التحديد نفسه حينما يؤكد "ان منطق الأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في تحديـده لبنيـة التخلـف والبلـدان المتقدمـة، واضعـاً الأصبـع علـى البعــد السياسي الدولي. والداخلي للمســألة علـى أنهـا قضيـة اسـتغلال ... مبينـاً بجلاء إن التخلف هو في النهاية ثمرة الاستغلال والاستعباد..".[٢٠]

بعـد هـذا التحديـد ينتقـل حجـازي ليقـول: "إذا كـان التخلــف في جوهره ولبه هو استلاب اقتصادي اجتماعي من الناحية المادية، فإنه لابـد أن يولد استلاباً نفسياً على المستوى الذاتي".[٢١]

فالبنية النفســية كمـا يحددهـا حجـازي مقهـورة لأن البنيـة المتخلفـة مقهورة على كل مســتوياتها. ويتخـذ الاسـتلاب والقهـر علـى مسـتوى البنية النفسية شكلين أساسيين: "عالم الضرورة، والقهر والتسلط"[٢٢]

يخضع الإنسان لعالم الضـرورة، ولسـيطرة قـوى الطبيعـة عليـه. ويخضـع لعلاقة القهر التسلطي، في عالم تسود فيه طبقة مسيطرة بالتحالف مع القـوى الاستعمارية. ومن هذا وذاك (الضرورة والقهر) يخلق "نموذجاً عاماً من علاقة التسلط والرضوخ تميز مختلف المستويات المراتبية، وتتغلغـل في نسـيج الذهنيـة المتخلفة، مكونة الشبكة الاجتماعية للتخلف"[٢٣] بعد هـذا يخلـص حجـازي إلى القـول " إن سـيكولوجية التخلـف هـي سـيكولوجية الإنسـان المقهـور."

والمؤلف في تشخيصه للبنية السيكولوجية للإنسان المقهور، يقسّم مؤلفه إلى قسمين: الأول يخصصه لدراسة المنظور النفسي للتخلف: بخصائصه النفسية، والذهنية، وحياته اللاواعية، وفي القسم الثاني يعرض فيه الأواليات الدفاعية للإنسان في مواجهة أشكال وجوده المقهور، التي تأخذ شكل الانكفاء على الذات، أو التماهي بالمتسلط، أو السيطرة الخرافية على المصير. منتهياً إلى دراسة العنف بمظاهره المختلفة، مخصصاً فصلاً خاصاً عن وضعية المرأة.

وهو كما ينظر للبنية السيكولوجية من واقع علاقتها بتطور البنية المتخلفة، فهو يضع الأشكال والأواليات الدفاعية على علاقة جدلية بتطور البنية السيكولوجية.

في حديثه عن الخصائص النفسية، في إطار حديثه عن المنظور النفسي للتخلف، يشير إلى أن الوجود المتخلف يمر بثلاثة أنماط "مرحلة الرضوخ إلى مرحلة التمرد والثورة مروراً بمرحلة اضطهادية..

ولكل مرحلة بنية نفسية اجتماعية لها خصائصها المميزة".(٢٤)

مرحلة الرضوخ: أبرز مظاهرها، احتياف عملية التبخيس التي غرسها المتسلط بتمثل عدوانيته وقهره ذاتياً على شكل مشاعر دونية أبرز مظاهرها: الإعجاب بقاهره (فبمقدار ما ينهار عالمه يتضخم تقديره للمتسلط) محولاً علاقته بالمتسلط إلى علاقة رضوخ مازوشية)، ومن هنا تبرز حالات الاستزلام والتزلف.

هذه الوضعية، تفرز مجموعة عقد، أهمها برأي حجازي: عقدة النقص، وعقدة العار، واضطراب الديمومة. وشعوره بنقصه، وانعدام ثقته والذي يعممه على أمثاله، يدفعه للتشبث بالتقليد، والخوف من كل جديد. وشعوره بالعار الداخلي يجعله بحالة دفاع ضد افتضاح أمره. وتتخلق عنده الميول الاستعراضية الاستهلاكية إمعاناً منه في ستر هزال وجوده. " لا يثور ضد مصدر عاره بل يثور ضد من يمثل عاره الوهمي وهو المرأة" (٢٥)

ووضعه المسحوق يظهر في تجربة الديمومة على شكل تضخم آلام الماضي، وتأزم معاناة الحاضر. وانسداد أفق المستقبل. يسود عالمه حزن أبدي يجتره في أغانيه وقصصه، وبطولاته الشعبية، هارباً بذلك من حاضره.

ويعلق الدكتور حجازي: بما أن جميع وسائل الهروب هذه لا تنقذه من أشكاليته الوجودية، تزداد عدوانيته منتقلاً إلى مرحلة جديدة.

المرحلة الاضطهادية: يشير حجازي عندما لم تعد تكفيه إدانته ذاته يصبح " بحاجة لإدانة الآخرين ووضع اللوم عليهم".[٢٦]

محولاً الآخر مثيله إلى رمز للنقص والعار. مسقطاً مشاعر الزيف والتبخيس "لا على المتسلط بل على الشبيه، الآخر المقهور أو الأكثر قهراً"[٢٧] مصرفاً عدوانيته المتراكمة عليه. ولكن هذا الحل يبقى واهياً، فلا بد بعد فترة، تطول أو تقصر من أن يعي مصدر مأساته الحقيقي: التسلط الداخلي وحليفه الخارجي.

لتبدأ المرحلة الثالثة: التمرد والثورة: وكما يقول د. حجازي مستعيراً كلام فانون: "فالشعب الذي ظلوا يقولون له، إنه لا يمكن أن يفهم غير لغة القسوة، يحزم أمره الآن على أن يعبر عن نفسه بلغة القسوة".[٢٨]

ـ البنية الذهنية للتخلف..

عند معاينة حجازي للذهنية المتخلفة يعتبر "ان الأمر كله يجد مفتاح تعليله في دراسة العلاقة بين البنية الاجتماعية والذهنية التي تنتج عنها"[٢٩] فهذه الذهنية تجد تفسيرها عنده في حدود البنية المتخلفة. مشيراً إلى أن هذه الذهنية لها خصائص منهجية، وخصائص انفعالية.. محدداً خصائصها المنهجية في أمرين أساسيين: "اضطراب منهجية التفكير من ناحية، وقصور الفكر الجدلي من ناحية ثانية".[٣٠]

وأساس الخلل في الحالتين صعوبة السيطرة الذهنية على الواقع المقهور المستلب. فالذهن المتخلف لازال عاجزاً عن إدخال التنظيم إلى الواقع، لأنه يفتقر هو ذاته إلى التنظيم والمنهجية وقصوره الجدلي، الذي يعتبره حجازي جوهر الذهنية المتخلفة، يتجلى بالنظرة الوحيدة الجانب، بدون إدراك

علاقات الترابط، عاجزة بالتالي عن (رؤية قانون التناقض أو تفاعل الأضداد في حالة تأثيرها المتبادل) ولا تفرق بين (المحوري والمحدودي. بين القاعدي والعابر)

وهي انفعالية لأن الإنسان المتخلف يرزح تحت عبء انفعالاته ولذا فهو يلوّن " العالم بصبغه انفعالية بقدر التوتر الداخلي الذي يعانيه"[٣١]منجرفاً في تفكير خرافي غيبي كوسيلة سحرية للخلاص. فكلما زاد القهر ـ على حد قول حجازي ـ تفشت الخرافة. ملاحظاً بعد ذلك أن الاضطراب المنهجي والصبغة الانفعالية، ليستا وليدتي خلل عضوي، كما يدعي بعض علماء الغرب، بل هي نتاج البيئة الاجتماعية التي يسودها القهر، المعزّزة بسياسية الطبقة السائدة التي تثبت ذهنية التخلف بمناهج التعليم، حيث " تغرس في الطفل المثل العليا السائدة لهذه الطبقة[٣٢]. وبطرائقها التلقينية من قبل المعلم، العالم بكل شيء، إلى التلميذ الذي يجهل كل شيء، وبفصلها لغة العلم عن لغة الحياة، وهناك الحياة اليومية التي تطوق الإنسان المتخلف من كل جانب: "الأسرة من خلال قانون التسلط الذي يحكم علاقتها".[٣٣] بالإضافة إلى الشرطي والمدرسة ومدير العمل والقوى الطبقية المسيطرة. "ووراء كل هذا وذاك يتغلغل الارهاب حتى أعماق النفس كأسلوب وحيد لتصور العالم"[٣٤]...

وهكذا، فإن فشل الفكر النقدي، عند حجازي، تابع لنظام فرض الطاعة دون حق النقاش والفهم، وليس بسبب تأثير الميثيولوجيا واللاوعي الجمعي، كما عند زيعور، فاللجوء إلى الأسطورة يجد تفسيره في واقع راهن يستعير الأسطورة لأنه بحاجة لها.

فالدكتور حجازي، حتى عندما يلقي أضواء على الحياة اللاوعية للمنظور النفسي للتخلف، يضع وضعية القهر واعتباط الطبيعة مدخلاً لدراسة الحياة اللاواعية انبنائياً وديناميا على نقيض منطق زيعور. فيضع من الناحية الانبنائية، علاقة التسلط الرضوخ بالتقابل مع الوضعية (السادومازوشية)، أما دينامياً فهذه الوضعية تفجّر عقدة الخصاء. ومن

الناحية الثانية فإن علاقة الاعتباط والاستلاب بالطبيعة يضعها انبنائياً، بالتقابل مع العلاقات الأولية: الصور الوالدية السيئة (الأم السيئة، الأب القاسي). أما دينامياً فتفجّر هذه الوضعية قلق الهجر مع الذات المقهورة، والنكوص نحو مواقف طفلية في غاية البدائية. والدكتور حجازي الذي يشخص انعكاس حالة القهر والاعتباط على البنية النفسية بوجوهها الثلاثة: حركتها اللاواعية، وتعبيرها النفسي الشعوري، وخصائصها الذهنية، يخلص إلى القول : إن البنية الذاتية المتخلفة التي اختل توازنها الوجودي، قد تدفع إلى حلول دفاعية لإعادة توازنها المفقود.

يقسم حجازي هذه الحلول إلى فئتين: الحلول الجذرية التي تهدف إلى تغيير الوضعية المأزقية بمجملها ـ أي علاقة القهرـ وذلك بالتغيير الثوري للواقع المقهور. وحلول دفاعية، وظيفتها خلق حالة توازن تتأقلم فيه مع وضعية القهر. ويلاحظ الدكتور حجازي أن "العلاقة بين هاتين الفئتين ليست قطعية.. فالحلول الدفاعية تتضمن دوماً بذور المقاومة والتغيير".(٣٥)

والمؤلف يربط بين تلك الحلول على اختلافها بالوضعية التي تطورت إليها البنية النفسية. إن هي في حالة رضوخ، أو في الوضعية الاضطهادية أو في حالة التمرد والمجابهة.

إن من أبرز الأشكال الدفاعية، التي يوردها المؤلف، حالة الانكفاء على الذات، والتماهي بالمتسلط، والسيطرة الخرافية على المصير لتأتي بعد ذلك لغة العنف تتويجاً لحالة اليأس من لغة الحوار.

ـ حالة الانكفاء على الذات

الأوالية الدفاعية الأولى. ضد وضعية القهر واعتباط الطبيعة تأخذ وضعية الانكفاء على الذات، حيث يبتعد الإنسان المقهور عن كل ملامسة للمتسلط ولعالمه (شرطة ــ محاكم ــ قضاء...الخ) يتقي شره بتجنبه، ويتعدى ذلك إلى حالة الرفض لقيمه ورموزه وأدواته وأسلوبه (رفض يقوم على الإحساس بالخلاف الجذري بين عالميهما). وبمقدار شعوره بالعجز والقهر تتعزز من الناحية الذاتية السلفية وكما يقول

الدكتور حجازي " فالإنسان المتخلف كالمجتمع المتخلف سلفي أساساً والإنسان المقهور الذي لا شرف له، يتخذ من التقاليد والأعراق مصدراً للشرف والاعتبار".(٣٦)

يهرب إلى الماضي خوفاً من الحاضر" ويزداد النكوص إلى الماضي بمقدار شدة آلام الحاضر" (٣٧) كما تدفع هذه الوضعية الفرد إلى الاندماج الجمعي (خاصة مع الأسرة) عزاءً، كأسلوب دفاعي يحل به أزمته " فالأسرة ـ كما يقول حجازي ـ تقدم هوية لمن لا هوية له.. ومن ليس لديه سبب ومصدر للاعتزاز الذاتي يعتز باسم أسرته"(٣٨)

أما عدوانيته المتراكمة نتيجة حالة القهر والإحباط الوجودي، فيسقطها على الأسر الأخرى.

ـ الوضعية الاتكالية:

الإنسان المقهور ـ كما يبين حجازي ـ الذي لا يستطيع التصدي لعالم يُفقده كل شيء، يدفعه إلى الاتكالية والتبعية. تبعية تجاه التقاليد، والماضي. يتماهي بأبطاله الشعبيين. وبزعيم منقذ. وعلاقته مع الزعيم المنقذ يصفها حجازي (بالسحرية والهوامية)، سحرية لأنه يمثل عنده الأمل بالخلاص بدون جهد ذاتي، وهوامية من الجهة الأخرى، لأنه يُسبغ على الزعيم كل تصوراته الطفلية بالقوة والقدرة والمثل العليا "جاعلاً منه باختصار الصورة النقيض تماماً لصورته عن نفسه. والتي يجهد في الهروب منها".(٣٩)

التماهي بالمتسلط:

التماهي بالمتسلط أو التوحيد والتعيين، أوالية استخلصتها ـ آنا فرويد ـ من خلال علاجها للأطفال المصابين باضطرابات نفسية. وهو عند حجازي "استلاب الإنسان المسحوق الذي يهرب من عالمه كي يذوب في عالم المتسلط، أملاً في الخلاص"(٤٠) من مأزقه الوجودي، محاولاً لعب دور المتسلط.

وهناك سلسلة متصلة الحلقات من التماهي بالمتسلط ـ كما يشير حجازي ـ تبدأ من أعلى الهرم، بتماهي المتسلط بسيده وحليفه الأجنبي،

وتنتهي بتماهي أشد الناس ضعفاً بمن يفوقهم مرتبة، إلاّ أن النموذج السائد هو التماهي بأعلى المتسلطين الذين يحددون القيم والتوجيهات الحياتية للمجتمع ككل.

والتماهي بالمتسلط عند حجازي، يأخذ شكل التماهي بأحكام المتسلط عندما يتبنى الإنسان المقهور أفكار المتسلط عنه، فتظهر على شكل مشاعر دونية مبالغ فيها. ورفع لقيمة المتسلط.

أما الشكل الآخر الذي يُبرزه - حجازي - فهو التماهي بعدوان المتسلط حيث يوجه سخطه وعدوانيته على أقرانه لا على مصدر قهره، متحولاً إلى أداة بطش بيد المتسلط، واصلاً بذلك على حد تعبير المؤلف، إلى (أشد درجات السادومازوشية) محولاً الآخر إلى موضوع للتشفي من ناحية،وللتنكر من مخاوفه الذاتية من ناحية: (أنا لا أخاف أنا أخيف).

ويصل الاستلاب إلى أعلى الدرجات في حالة التماهي بقيم المتسلط، فالإنسان المقهور هنا يقع ضحية غسل دماغ من الإعلام والايديولوجيا والتعليم... التي تعبر عن قيم المتسلط.. متحولاً بذلك إلى إنسان مزيف. أسير مظاهر، باحث عن أقنعة (يحل مشكلته،كما يقول حجازي: عبر التنكر لها، بدل أن يتصدى للعلة بقلب المعادلة".(٤١)

السيطرة الخرافية على المصير:

حين لا يجد القدرة على التحكم الواعي بالواقع، يندفع للنجاةمن مصيره عبر الخرافة والسحر. يلتمس النتائج بغير أسبابها الفعلية " يستبدل السببية المادية بالسببية الغيبية. ويتناسب انتشار الخرافة والسحر مع شدة القهر والحرمان. وتضخم الإحساس بالعجز".(٤٢)

ويُرجع حجازي هذه الوضعية إلى أسس نفسية نكوصية، ففي سيطرته على الحاضر خرافياً، يتعلق ببعض رموز الخير. (الأولياء، كراماتهم، أضرحتهم) التي ليست عند حجازي "سوى إسقاط للصور المثالية للأم الحنون، وللأب الحامي الرحيم: الصور التي تغرس جذورها في أعماق لاوعي طفولتنا".(٤٣)

وخشيته بعض رموز الشر (الجن، العفاريت، الشياطين) إن هي إلاّ إسقاط لصورة الطفلية عن الوالدية التي (تجسد إحباطات الطفولة ومخاوفها على الرموز الشريرة).

إن التحكم الطويل والسيادة المزمنة على عالمه، تورث الإنسان المسحوق وجهة نظر جبرية للعالم وحوادثه، وموقفه الوحيد لمجابهة مستقبله كما يشير حجازي " هو الاستعداد لتلقيه، والاحتياط لما يحمله بقدر الإمكان":

بالتطيّر: الذي بموجبه يحاول استباق الأمور. (الحظ) بالاحتياط لها ما أمكن. وبتأويله الأحلام يفسر حوادثها كدلالة تنبئ عما يخبئه المستقبل، الذي يعتبره جبرياً أساساً، ووظيفته "لاتتعدى الاستعداد للخطر.. والاحتياط لشر".(٤٤)

أما وسيلته الثالثة، التي يذكرها حجازي، فتأتي بقراءة الطالع والبخت والتنجيم، التي تعبر عن حاجته لمجابهة قلق المجهول. أما وعي الإنسان القدري للواقع فيضعه ـــ حجازي كخط دفاع أخير للانسان المقهور. حين يبلغ الشعور بالعجز مداه. وعندما تتحول هذه القدرية إلى نوع من الواجب الديني. يكون الاستلاب قد بلغ ذروته.

ـ جدلية القمع ـ القهر عند حجازي:

لقد حاول بعض علماء النفس، في الغرب، تفسير العنف والعدوانية بطرائق مختلفة (فكونرادلورنز) أرجع النزعة العدوانية.. لأن الكوابح الغريزية للعدوانية (المتوفرة عند الحيوان) حلّت محلها الكوابح الخلقية والحضارية عند الإنسان، ولكنها لم تصل إلى الفاعلية اللازمة. وفرويد القائل بوجود نزعتين توجهان الكائن: نزعة الحياة ونزعة الموت. اعتبر الأخيرة مصدراً غريزياً للعدوان. فهي حيث ترتد على الذات تدمرها، وبتوجيهها إلى الخارج تأخذ شكل العدوان. ورايش، ويونغ، وماندل، يربطون بين الميول التدميرية وحالة إحباط الذات. أما د. حجازي، الذي يعتبر (فانون) من الرواد الذين حاولوا فهم هذا العنف، خصوصاً العنف

الموجه إلى الذات، والعنف الموجه إلى الآخر المثيل لها. يأتي ليؤكد "إن العنف في المجتمع المتخلف بحاجة إلى نظرية نوعية تنطلق من واقعه تحديداً"(٤٥)

يرجع بعد ذلك ليقول: "إن العنف هو الوجه الآخر للقهر أو على العكس، الارهاب والقهر هما الوجه الخفي للعنف في العالم المتخلف".(٤٦)

فمادام الإرهاب والقمع هما الحقيقة التي تعشش في بنية المجتمع المتخلف، فالعنف ـ كما يقول حجازي ـ وعلى مختلف صوره لابد أن يكون السلوك الأكثر شيوعاً، آخذاً أشكالاً مختلفة متدرجة في حدتها وصرامتها. وكما يذكر ـ حجازي ـ فهناك (العنف المقنّع) الذي يزامن مرحلة الرضوخ يرتد على الذات آخذاً شكل السلوك الرضوخي أو يتوجه إلى الخارج: بتخريب الممتلكات العامة، أو بعدوان لفظي (نكات وتشنيعات على التسلط) وهناك العنف المتمثل (بالسلوك الجانح)، فالإنسان المتخلف المستباحة حقوقه منذ زمن طويل، لا يجد أمامه كما يقول حجازي: "إلاّ الإقدام على استباحة حقوق الآخرين بقدر ما يستطيع".(٤٧)

أما حالة التوتر الوجودي العام، التي هي وليدة وضعية مأزقية تشكل إحدى خصائص بنية القهر غير المحتملة، فالإنسان المقهور يواجهها بطريقتين ـ حسب رأي حجازي: يصرف عدوانيته المتولدة عنها بتوجيهها إلى جماعات خارجية (طائفية، عرقية..) مولدة بذلك وضعية فاشية، أو بتصريف تلك الطاقات في عمل تغييري على مستوى المجتمع ككل، "يغير موازين القوى، ويقضي على أسباب العنف".(٤٨)

حيث يتوجه العنف، ضد القوى المسؤولة عن القهر والتسلط: (المستعمر والمتسلط الداخلي)، وتصبح الضمانة الوحيدة لاستمرار العملية الثورية هي في بقاء الثقافة والنظرية والعمل المسلح متطابقة ومتعايشة مع الحياة اليومية "فالعمل التحرري يتعرض، إذا لم يكن مؤطراً بشكل كاف، إلى نوع من الانتفاضة السحرية".(٤٩) وتلك مشكلة "توقف عملية التحرير عند حدود ردود الفعل التعويضية".(٥٠)

وهكذا ـ فحجازي ـ يحدثنا عن كل شيء في العالم المقهور: تعاسته وخرافاته وأساطيره. واندفاعاته الذاهبة هدراً. وأشكال وعيه المزورة، وركود عالم بحزنه الطويل.. ولكنه لا ينسى في خضم هذا كله الحديث عن قوى التغيير التي تتداخل بكل مسامة. فكل ظاهرة يُخضعها لتاريخها، ضمن علاقتها بالحركة الكلية المحيطة بها.

عندما يحدثنا عن وضعية المرأة في بنية التخلف، لا يحدثنا عن كائن يتحدد بخصائص بيولوجية، أو كائن ذي طبيعة خاصة، بل يُحدد وضعيتها بالوظائف الاجتماعية المنوطة بها. ووضعية المرأة على علاقة جدلية بمدى ارتقاء هذا المجتمع. ففي مجتمع ببنية مقهورة تصبح المرأة أفصح الأمثلة عن وضعيته القهرية. فهي أكثر عناصر المجتمع تعرضاً للتبخيس في مختلف مستويات نشاطاتها الإنسانية (الفكر، الإنتاج، المكانة الاجتماعية) فالمرأة في بنية التخلف توضع دوماً في المكان الأكثر إجحافاً وتنكراً لكيانها. وذلك هو سبيل الرجل المقهور ليسترجع ذاته التي فقدها أمام المتسلط" فقهر المرأة هو دفاع الرجل ضد القهر" (٥١)

إن حجازي يتحدث عن كل ما يخصنا، أو لنقل ـ مستعيرين قول سارتر بفانون ـ إن العالم الثالث يكشف نفسه ويخاطبها في هذا الصوت.

وماذا بعد؟!.. إذ كانت كل القراءات ليست حيادية، فقراءة هذا الكتاب تجعل من الحياد جريمة. فهو يضعنا مباشرة بمواجهة خطوط تقاطع النيران. لا ينادينا لأخذ موقف. لأنه يدفعنا إليه دفعاً بإظهاره عارنا أكثر مذلة بوعينا له.

إن هذا الرجل ـ حجازي ـ موضوعه الأساسي الإنسان في تاريخه الملموس. ففي تشخيصه لهذا العالم الذي بلا قلب. يذكرنا في كل لحظة، أن سلاح النقد يجب أن يأخذ مداه ليصبح أداة فعالة في التغيير الديمقراطي وبأدوات ديمقراطية، تترك دائماً فسحة للحوار، ومكاناً لائقاً لحكم العقل.

الهوامش

١ ـ سيد يس، الشخصية العربية بين الفهم الاسرائيلي والفهم العربي، منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية، الاهرام، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٧٠.
٢ ـ المصدر السابق، ص ٧٠.
٣ ـ الدكتور علي زيعور، التحليل النفسي للذات العربي، دار الطليعة، بيروت، ص ٥٦.
٤ ـ المصدر السابق، ص ١٠.
٥ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٢.
٦ ـ المصدر السابق، ص ٤١.
٧ ـ المصدر السابق، ص ٥٧.
٨ ـ المصدر السابق، ص ٤٨.
٩ ـ المصدر السابق، ص ١١١.
١٠ ـ المصدر السابق، ص ١١١.
١١ ـ المصدر السابق، ص٢٠٢.
١٢ ـ المصدر السابق، ص ١٣٠
١٣ ـ المصدر السابق، ص ١٩٩.
١٤ ـ الكسندر كوفالوف، في علم النفس الاجتماعي، ترجمة نزار عيون السود، دار الجماهير، دمشق، ص ٤٣.
١٥ ـ د. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل الى سيكولوجية الانسان المقهور، معهد الانماء العربي، لبنان، ١٩٧٦، ص ٢١.
١٦ ـ المصدر السابق، ص ٩.
١٧ ـ المصدر السابق، ص ١٤.
١٨ ـ المصدر السابق، ص ٤٧.
١٩ ـ برنارد مولدورف، دار ابن خلدون، ص ٧٦.
٢٠ ـ د. مصطفي حجازي، التخلف الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٤١.
٢١ ـ المصدر السابق، ص ٤١.
٢٢ ـ المصدر السابق، ص ٤١.
٢٣ ـ المصدر السابق، ص ٤٢.
٢٤ ـ المصدر السابق، ص ٥٣.
٢٥ ـ المصدر السابق، ص ٦٦.
٢٦ ـ المصدر السابق، ص ٧٠.
٢٧ ـ المصدر السابق، ص ٧١.
٢٨ ـ المصدر السابق، ص ٧٤.

٢٩ ـ المصدر السابق، ص ١٠٩.

٣٠ ـ المصدر السابق، ص ٨٥.

٣١ ـ المصدر السابق، ص ١٠٣.

٣٢ ـ المصدر السابق، ص ٢١٥.

٣٣ ـ المصدر السابق، ص ١٢١.

٣٤ ـ المصدر السابق، ص ١٢٣.

٣٥ ـ المصدر السابق، ص ١٤٤.

٣٦ ـ المصدر السابق، ص ٥٩.

٣٧ ـ المصدر السابق، ص ١٦١.

٣٨ ـ المصدر السابق، ص ١٧١.

٣٩ ـ المصدر السابق، ص ١٨٠.

٤٠ ـ المصدر السابق، ص ١٨٥.

٤١ ـ المصدر السابق، ص ٢٠٦.

٤٢ ـ المصدر السابق، ص ٢١٠.

٤٣ ـ المصدر السابق، ص ٢١٥.

٤٤ ـ المصدر السابق، ص ٢٤٤.

٤٥ ـ المصدر السابق، ص ٢٩٨.

٤٦ ـ المصدر السابق، ص ٢٩٩.

٤٧ ـ المصدر السابق، ص ٢٦٩.

٤٨ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٣.

٤٩ ـ المصدر السابق، ص ٢٧٧.

٥٠ ـ المصدر السابق، ص ٢٨٠.

٥١ ـ المصدر السابق، ص ٣١٥.

الفهرست

المحور الأول: العلم والمخيال الاجتماعي ٧

المحور الثاني: الأسطورة والأبحاث الحديثة ٤٥

١ـ الاهتمامات الأولى في الأسطورة ٤٦

٢ـ الأسطورة والأبحاث الانثربولوجية ٦٢

٣ـ الانثربولوجيا البنيوية والأسطورة ٨٠

٤ـ التحليل النفسي والأسطورة ٩٠

المحور الثالث: الأسطورة والفلسفة ١٠٣

١ـ الماركسية والأسطورة: العمل الاجتماعي والخيال ١٠٦

٢ـ ارنست كاسيرر و الأسطورة: الإنسان والرمز والحضارة ١٣٣

٣ـ مارسيا الياد والأسطورة: العود الأبدي ١٥٧

المحور الرابع: سيكولوجية الإنسان المقهور ١٨٥

البحث في البنية النفسية العربية ١٨٦


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)







هذا الكتاب

الرحلة الطويلة التي اجتازها العقل البشري لمعرفة الطبيعة واسرارها وقوانينها وماهية الوجود وما بعده، لم تكن في خط بياني صاعد او على نفس الوتيرة لكل المجتمعات البشرية، بل تداخلت المراحل الثلاث التي يتحدث عنها الكتاب: الوعي الاسطوري، الدين، الايديولوجيا، الى درجة يصعب القول ـ امام الظواهر التي نشاهدها في الكثير من بلدان العالم، من مشرقه الى مغربه ـ بان العلم قد انتصر في نهاية الامر، وأخلت الاسطورة والدين المكان للغة المصلحة الاقتصادية ، او العلم او الايديولوجيا.

في بانوراما ركزت على الدراسات والاطروحات والنظريات التي شهدها الغرب منذ عصر النهضة، مع التفاتات سريعة الى الشرق، يعالج الكتاب هذا الموضوع الكبير الذي شغل ولايزال يشغل الانسان.

الناشر